

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Vojtěch Svěrák

Bernard Williams: Odstranění otrocké morálky

(Bernard Williams: Removal of Slave Morality)

Praha 2020

Vedoucí práce: Jakub Jirsa, Ph.D

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Jakubu Jirsovi, Ph.D. za věcné poznámky, rady a ochotu při vedení práce. Dále Bc. Šimonu Koukalovi za pomoc při překladu anglických pasáží a podnětné rozhovory. V neposlední řadě rodině, přítelkyni a přátelům za podporu a inspiraci.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 4. května 2020

Vojtěch Svěrák

Klíčová slova

Bernard Williams, etika, morálka, jednání, důvody, povinnost

Key words

Bernard Williams, ethics, morality, agency, reasons, obligation

Abstrakt

Bernard Williams často čelí kritice, že sice provádí přesvědčivou dekonstrukci etických systémů, avšak v jeho myšlení není přítomna žádná alternativa. Na podobné stížnosti odpovídá, že odstraněním etických teorií uvolnil místo, které má zůstat prázdné. Práce se bude tázat po ospravedlnění jeho teze pod prizmatem přístupu „instituce morálky“, který, jak ho chápe Williams, dominuje etickému diskurzu anglosaské tradice v posledních dekáдах a je ze své podstaty chybný. Úvodem představím kontext, ve kterém Williams traktuje změnu přístupu k etice. Dále provedu vhled do problematiky lidského jednání v termínech vnitřních a vnějších důvodů. Následovat bude srovnání morální povinnosti s konceptem praktické nutnosti a popis pojmu morálního štěstí. Tyto kroky budou základem pro předvedení, v čem jsou etické teorie instituce morálky deficitní a jaký je statut morálních důvodů. Implikací nedostatků etických teorií je přehodnocení povahy etiky jako disciplíny s jistými pozitivními důsledky, které budou v závěru naznačeny v podobě tří hypotéz.

Abstract

Bernard Williams often faces critique that although he does persuasive deconstruction of ethical systems, there is no alternative to them in his work. He responds to those objections claiming that by removing ethical theories he made room which should stay empty. The question of my paper is whether his thesis is justifiable considering the approach of the Institution of Morality, which dominates ethical discourse in anglophone philosophy for the last decades and is according to Williams fundamentally wrong. I will start with the introduction to the context in which Williams makes a change of approach to ethics. Afterward, I will analyze human agency in terms of internal and external reasons. Then, I will compare the concepts of moral obligation and practical necessity, moreover, I will describe the notion of moral luck. Those points are roots for introducing the deficiency of the Institution of Morality and exploring the status of moral reasons. The implication of this deficiency is a reassessment of ethics as a discipline. This reassessment leads to some positive consequences, which will be alluded at the end of my paper by three hypotheses.

Obsah

Úvod.....	7
1 Lidské jednání	10
1.1 Úvod	10
1.2 Vnitřní a vnější důvody	11
1.2.1 Formální vymezení.....	11
1.2.2 Vnitřní důvody	12
1.2.3 Vnější důvody	14
1.2.4 Shrnutí	17
1.3 Praktická nutnost a povinnost.....	18
1.3.1 Morální povinnost: předběžná poznámka	21
1.4 Morální štěstí	22
1.5 Shrnutí	25
2 Etika a morálka.....	27
2.1 Úvod	27
2.2 Odstranění otrocké morálky	27
2.2.1 Předběžné vymezení pojmů etiky a morálky	27
2.2.2 Morálka povinnosti	30
2.2.3 Závěr.....	39
2.3 Etika bez morálky	41
2.3.1 Postava amoralisty a etický život	42
2.3.2 Povinnost a očekávání	44
2.3.3 Statut etických důvodů	46
2.3.4 Závěr.....	48
2.4 Shrnutí	49
Závěr.....	51
Seznam použité literatury	54
Primární literatura:	54
Sekundární literatura:	54

Úvod

Psát o etice je hazard. Především proto, že se dotýkáme oblasti, ve které se každý denně pohybuje. Ať už si to přejeme, či nikoli, jsme obklopeni druhými. Při jednání v běžné společenské interakci očekáváme a je od nás očekáváno jednání podle pravidel, z nichž některá jsou právě pravidla etická. Například to, že nebudeme vůči druhým agresivní; že nebudeme lhát; pokud něco slíbíme, tak se budeme snažit slib dodržet a podobně. Dále se pohybujeme v oblasti etiky, jelikož naše jednání má na druhé jistý dopad. Tyto účinky mohou být konkrétní jako v případě vztahů s blízkými; či více vzdálené, například při nákupu produktu u společnosti, která zneužívá dětskou práci. Příkladů, jak má naše jednání vliv na další bytosti, si může čtenář doplnit nespočet. Čím více uvažujeme, tím více zjišťujeme, jak moc jsou naše individuální životy propojeny. Při reflexi vlastního jednání, při hledání odpovědi na sókratovskou otázku jak bych měl žít, je téměř nemožné ignorovat tento aspekt. Proto se v etice zabýváme tématy, která se dotýkají každého člověka. Morální filosofie může jednak přesvědčivě vysvětlovat, dále i ovlivňovat rozhodování a jednání lidí. To tak, že vede k přehodnocování a úpravám schémat, ve kterých uvažujeme. Těmto úkolům se podle Bernarda Williamse většina morálních filosofů vyhnula, jelikož vytvořili systémy, které je buď nemožné následovat, nebo o lidském životě nic neříkají. Kromě několika vzácných případů byla etika prázdná a nudná.¹ Není důvod tvořit další systémy, další teorie, je třeba se od těchto systémů oprostít a ukázat nový způsob, jak přemýšlet a psát o morální filosofii. Tímto provokativním způsobem začíná první Williamsova kniha o etice. Co to vůbec znamená odstranit morální teorie a jak bude vypadat etika po jejich odstranění? To jsou otázky, které je třeba se pokusit poctivě zodpovědět.

Etika jako disciplína má tři rozměry bádání.² První je normativní. Etika systematicky popisuje, jaké jednání je dobré; co máme povinnost dělat; tvoří tradiční teorie. Druhý je konceptuální, řeší metaetické otázky, tedy provádí analýzy konceptů, které jsou v etice využívány. Třetí je empirický. Etika by měla brát v úvahu, jak lidé jednají v různých situacích, jaké emoce zažívají, na základě čeho provádí své úsudky. Williamsovo myšlení nás implicitně učí, že každý z těchto rozměrů je sám o sobě deficitní. Smysluplná práce v morální filosofii si musí být vědoma nutnosti kooperace. Etické teorie si kladly příliš velké nároky. Nejen že je téměř nemožné největší moderní teorie západního myšlení prakticky následovat, ale i kdyby se o to lidé pokusili, nepřineslo by to mnoho dobrého. Konceptuální analýza může pomoci udělat

¹ WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Penguin books, 1973. ISBN 978-0140217278. (Dále jen: *Morality*), s. 9.: „empty and boring“

² TIBERIUS, Valerie. *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2014. ISBN 978-0415529693. (Dále jen: *Tiberius*), I.

pořádek v tom, s čím v morální filosofii pracujeme, avšak při opomenutí, jak skutečně funguje lidské rozhodování, půjde o životu vzdálené teoretizování. Kantovsky řečeno, normativní teorie bez vyjasněných konceptů jsou slepé, bez zohlednění skutečných motivací a důvodů k jednání jsou prázdné.

S Williamsem se domnívám, že by etika měla mít jiné ambice než prázdně teoretizovat. Její síla spočívá v tom, že má možnost zohlednit poznatky z široké oblasti lidského vědění, na základě kterých může pomoci hledat odpovědi na palčivé nečasové otázky, zároveň se postavit výzvám dnešního světa. Nic z toho není možné, pokud si etika bude domýšlivě uzurpovat výsostné postavení a bude se snažit hledat universální a absolutní řešení. Williamsovo myšlení v nás má vyvolat skepsi k představě, že bychom byli schopni beze zbytku popsat, jak lidé jednají, či předepsat, jak by jednat měli; zároveň vybízí k pokoře a otevřenosti k tomu, co je pro nás neznámé. Uběhlo téměř padesát let od publikace první knihy Bernarda Williamse a zdá se, že etika prochází zásadním obrozením, k němuž on sám přispěl nemalým dílem.

Williamsovy teze se nesou v duchu dnes již notoricky známého článku G.E.M. Anscombové z roku 1958 „*Modern Moral Philosophy*“. Postup mojí práce se od něj rovněž odvíjí. První teze tohoto článku zní, že nemá smysl dále pokračovat v morální filosofii tak, jak jsme to doposud dělali, pokud nebudeme mít adekvátní teorii jednání.³ Proto základem pro Williamse, stejně jako pro moji práci, je obhájit realistickou představu toho, jak funguje lidské rozhodování, předtím než je vůbec možné se zabývat etikou. První část mojí práce popisuje lidské jednání v termínech vnitřních a vnějších důvodů a představuje zásadní koncepty pro druhou část práce, praktickou nutnost a morální štěstí. Druhá teze Anscombové je, že pojmy založené na morální povinnosti⁴ jako reziduum starší tradice morální filosofie, mají být zahozeny. Ukázání toho, v čem selhávají etické teorie, které jsou založené na jistém konceptu povinnosti, je dalším klíčovým tématem Williamsova myšlení. První kapitola druhé části práce představuje, co je to morální povinnost, v čem je otrocká a proč je třeba odmítnout etické systémy instituce morálky s jejich nároky. Druhá kapitola druhé části práce se snaží na pozadí dříve řečeného představit pozitivní vizi pro etiku, která bude věrná Williamsovu myšlení. To je nelehký úkol, ke kterému neexistuje žádná jasná předloha. Já se omezím na naznačení, jak začít uvažovat o etice bez předpokladů, které s sebou nesou starší systémy morální filosofie.

³ ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. Philosophy, vol. 33, no. 124, 1958, pp. 1–19. JSTOR, www.jstor.org/stable/3749051, s.1.: „adequate philosophy of psychology“

⁴ Tamtéž: „moral sense of ought“

Téma práce se dá shrnout třemi otázkami. Za prvé, jak člověk jedná, tedy na základě čeho se rozhoduje a jakou roli v tom hrají etické důvody? Za druhé, existuje morální povinnost ve smyslu důvodu k jednání, ke kterému je každý subjekt zavázán? Za třetí, může morální filosofie zodpovědět sókratovskou otázku jak žít? Argument práce má negativní a pozitivní rozměr. Nejprve se ukáže, že všechno lidské jednání je založeno v individuální motivační struktuře; neboli aby se důvod mohl stát skutečným důvodem k jednání, musí jít o důvod vnitřní. Motivační struktura se u různých lidí liší, zároveň se i liší důvody, kterým lidé přikládají důležitost či praktickou nutnost. Proto neexistuje jednotící rámec morálních důvodů, který by všechny subjekty univerzálně zavazoval k morální povinnosti, jak se domnívaly starší teorie instituce morálky. Taková představa je pro Williamse fikcí, především kvůli mylné a reduktivní koncepci lidského jednání. Pozitivní tezí mé práce je, že přestože etické důvody ztratily univerzální závaznost, stále hrají zásadní roli v životě většiny lidí. Pokusím se prokázat, že téměř každý člověk disponuje ve své motivační struktuře postačujícím základem pro etické uvažování. Dále, že etické důvody referují ke každému jedinci v rámci společenských očekávání a že společenská interakce vyžaduje pravou etickou angažovanost. Za třetí ukážu způsob, jak jednoduše provádět etické úvahy díky základní schopnosti empatie a motivaci žít svůj individuální život.

1 Lidské jednání⁵

1.1 Úvod

Bernard Williams vysvětluje lidské jednání, jak je zvykem v současném diskurzu⁶, pomocí termínu důvodu. Důvod lze předběžně vymezit jako motiv, který může vést ke konkrétnímu jednání. Podle Williamse je nesmyslné vysvětlovat jednání vnějšími důvody, tedy takovými důvody, které by existovaly nezávisle na jedincově psychice. Proto bude chtít prokázat tezi, že všechny důvody lidského jednání, mají vnitřní povahu. Jsou vždy součástí psychiky subjektu. Tento postoj je základem pro koncepci praktické povinnosti a nutnosti, které vstupují jako vnitřní důvody do lidského rozhodování a s pomocí nichž Williams sesazuje z trůnu morální povinnost. Ta ztrácí svůj nárok na universální závaznost, a to ve dvou rovinách. Za prvé, pokud neexistují vnější důvody pro jednání, neexistuje ani obecná motivace, v tomto případě morální povinnost jako normativní důvod zavazující každého jedince k nutnému jednání. Za druhé i v případě, že by morální důvody byly vnitřně obsaženy v každém subjektu, nejsou vždy důvodem, podle kterého subjekt jedná, či by jednat měl. Závaznost každého důvodu závisí na rozhodnutí jedince. Morální důvody se tak stanou jednou z mnoha možných motivací pro jednání. Popis jednání pod prizmatem morální povinnosti se po zvážení komplexity lidských motivací, ukáže jako nedostatečný. Tato pozice bude zřejmější po důkladném vysvětlení, co vnitřní a vnější důvody znamenají, proč Williams odmítá jakékoli vnější vysvětlení lidského jednání, co se může stát motivací k jednání a jaký je vztah různých motivací a důvodů. Ospravedlnění a vysvětlení Williamsova přístupu jsou tématem následující

⁵ Primární literatura, ze které čerpám v první části práce, odpovídá jejímu cíli. Zaměřuji se na tyto eseje ze sborníku *Moral Luck*: WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 20-40. ISBN 0-521-28691-3.; WILLIAMS, Bernard. *Internal and external reasons*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 101-114. ISBN 0-521-28691-3.; WILLIAMS, Bernard. *Ought and moral obligation*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 114-124. ISBN 0-521-28691-3.; WILLIAMS, Bernard. *Practical necessity*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 124-132. ISBN 0-521-28691-3. (Dále jen: *ML*; *IER*; *OMO*; *PN*).

Tyto eseje jsou základním stavebním kamenem pro Williamsovu knihu *Ethics and the Limits of Philosophy* WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Taylor & Francis, 2011. ISBN 978-0415610148. (Dále jen: *ELP*), které se budu věnovat ve druhé části práce.

Z tezí, které hájí Williams ohledně lidského jednání v esejích sborníku *Moral Luck*, vychází kritika toho, co nazývá v *ELP* „institute morality“ a je na nich postaven obrat přístupu k etice. Na tuto spojitost upozorňuje například Martin Hollis. Viz. HOLLIS, Martin. *The shape of a life*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 170-184. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.010 (Dále jen: *Hollis*), s. 173.; či jak píše Stan Van Hooff: „(...) the rejection of external reasons is central to Williams's entire project.“ Srov. VAN HOOFT, Stan. *Obligation, Character, and Commitment*. Philosophy, vol. 63, no. 245, 1988, pp. 345-362. JSTOR, www.jstor.org/stable/3750674. Accessed 1 Apr. 2020. (Dále jen: *Van Hooff*), s. 352.

⁶ *Tiberius*, s. 5.

části. Tato témata jsou zároveň základem pro obhajobu Williamsova odmítnutí instituce morálky a konceptualizace nového přístupu k etice, které budou traktovány v části druhé.

1.2 Vnitřní a vnější důvody

1.2.1 Formální vymezení

Předpoklad, který je nutné na začátku s Williamsem učinit je, že ke každému jednání vždy přísluší určitý důvod. Pro uvedení celé problematiky je třeba formálně vymezit, co to znamená mít důvod k nějakému jednání. Věty týkající se důvodů k jednání mají formu: „A má důvod k φ ”⁷, kde „ φ “ stojí na místě slovesa činného, tedy značí určité jednání subjektu A. Samotnou větu „A má důvod k φ “, lze dle Williamse interpretovat dvěma způsoby.⁸ První způsob je, že věta „A má důvod k φ “ je pravdivá, pokud A má nějaký vnitřní motiv, který bude naplněn či uspokojen činností φ ; pokud takový motiv neexistuje, či není činností naplněn, věta nemůže být pravdivá. Tento přístup k větě „A má důvod k φ “ je to, co Williams nazývá vnitřní interpretací jednání. Pokud bychom větu „A má důvod k φ “ četli tak, že může být pravdivá i za předpokladu, že činností φ nebude naplněn vnitřní motiv jednajícího A, jde o druhý přístup, který je nazván vnější interpretací; konvenčně se potom obě interpretace zkracují na názvy vnitřní a vnější důvody. Zásadní pojem, který je nutné orientačně zavést, je „motivační struktura“⁹ (dále jen S). S lze chápat jako soubor motivací, které se mohou stát důvody k jednání, či tvoří základ pro rozvahu, která může vést k objevení důvodu. Williams tyto motivace také nazývá touhami.¹⁰ Pojem touhy však není možné chápat v běžném slova smyslu, ale spíše jako formální označení s širším významem. Toto vymezení je pouze prvotní klasifikace. Dále je třeba zaměřit se na sémantiku daných vztahů. Nejprve Williams ukazuje, co obnáší bytí vnitřním důvodem, tedy co znamená naplňovat vnitřní motiv danou činností. Následně argumentuje, v čem je vnější interpretace jednání problematická a proč je vhodnější traktovat všechno zdůvodnění z opačné pozice.

⁷ IER, s. 101.: „A has reason to φ “

⁸ IER, s. 101.

⁹ IER, s. 102.: „subjective motivational set“

Tento pojem je formální, proto je problematicky přeložitelný. V překladu jsme se inspirovali německým ekvivalentem „die Motivationsgefüge“. Místy v práci užívám širší pojem psychiky, a to z důvodu větší čtivosti a plynulosti textu.

¹⁰ Dále používám pojmy motivace, touhy a motivu záměně.

1.2.2 Vnitřní důvody

Williams začíná prozatímní definicí vnitřního zdůvodnění, kterou nazývá „sub-Humean model“¹¹. Tato definice zní: „A má důvod k ϕ , právě tehdy když A má nějakou touhu, jež bude naplněna jeho činností ϕ .“¹² Poté tvrzení „A má důvod k ϕ “ je pravdivé, pokud existuje v jedinci S takový element, který bude uspokojen činností ϕ . Tento přístup je však v popsané podobě deficitní. Vezměme konkrétní příklad jednání. Člověk má chuť na gin s tonikem.¹³ Domnívá se, že to, co je ve sklenici, je gin, avšak to, co si myslel, že je gin, je ve skutečnosti benzín. Má důvod tuto toxickou směs vypít? Formálně z hlediska vysvětlení, bychom mohli tvrdit, že má, avšak to Williams považuje za nedostatečné, jelikož operuje pouze s aspektem vysvětlení jednání a v procesu rozhodování opomíjí racionalitu, proces praktického rozvažování, který vychází z elementů obsažených v S. To, co je možné jednajícím ze třetí osoby připsat jako důvod, se může stát po rozvaze jemu vlastním důvodem. Proto Williams přichází s poznatkem, který přidává k původní definici. „Prvek množiny S, D neposkytne jedinci A důvod k činnosti ϕ , pokud je buď existence D závislá na nepravdivé domněnce, nebo domněnka jedince A ohledně relevance činnosti ϕ k naplnění D, je nepravdivá.“¹⁴ Ve zmíněném příkladu D je bráno jako touha pít to, co je ve sklenici, potažmo pít gin, která je založena na falešné domněnce. Přidaný poznatek ukazuje jednání člověka, který vypije směs ve sklenici, jako odůvodněné vzhledem k jeho vnitřní falešné domněnce. Pokud A měl důvod směs nevypít a nevěděl o něm, jde o důvod pouze symbolický. Ten pak může pouze pomoci zpětně vysvětlit jednání. Z tohoto příkladu plynou dva zásadní epistemické důsledky. Jednak se A může chybně

¹¹ Jak poukazuje John Skorupski, spojení interního zdůvodnění s Humeem je problematické. Viz. SKORUPSKI, John. *Internal Reasons and the Scope of Blame*. In A. Thomas (Ed.), Bernard Williams (Contemporary Philosophy in Focus). 2007, pp. 73-103. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511611278.005. (Dále jen: *Skorupski*), s. 80-81. Zde píše, že Hume je na rozdíl od Williamse skeptický ohledně toho, zda vůbec existují nějaké normativní důvody, které vedou k jednání. Pochybuje o existenci samotné kauzální spojitosti mezi důvody a jednáním, přičemž uznává, že na každodenní bázi v běžné komunikaci takto postupujeme. Častá interpretace Williamsovy inspirace Humeem, kterou zastává i Skorupski je ta, že Williams vychází z Humova přesvědčení, že samotné domněnky bez vnitřních motivací nemohou přímo vést k jednání. Proto přichází se stejným pojmem jako Hume, touhou, která tvoří most mezi domněnkou a jednáním. Na druhé straně Williams rozšiřuje pojem touhy o mnoho dalších aspektů, které by Hume pod svůj pojem touhy nezahrnul. Předpoklad, že domněnka nemůže být bez touhy důvodem k jednání, je kritizovanou slabinou internalismu (vnitřní interpretace jednání), avšak Williamsův přístup se obejde i bez tohoto předpokladu, jelikož domněnka, která má základ v motivaci obsažené v S subjektu může být důvodem k jednání, a přitom sama nebýt původní touhou. Viz. FINLAY, Stephen and SCHROEDER, Mark, *Reasons for Action: Internal vs. External*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>>.2.1.2.: „Dispositions are sufficient, and actual desires not necessary, in order to explain why somebody would be motivated under counterfactual conditions.“

¹² *IER*, s. 101.: „A has reason to ϕ iff A has some desire the satisfaction of which will be served by his ϕ -ing.“

¹³ Dále *IER*, s. 102-105.

¹⁴ *IER*, s. 103.: „A member of S, D, will not give A a reason for ϕ -ing if either the existence of D is depent on false belief, or A's belief in the relevance of ϕ -ing to the satisfaction of D is false.“

domnívat, že v jeho S je obsažen vnitřní důvod pro jednání. Za druhé, A může nevědět o vnitřním důvodu, který je obsažen v jeho S. To činí z S fluidní soubor motivů a vnitřní důvody mohou být nacházeny praktickým rozvažováním. Do tohoto procesu vstupuje široká škála aspektů. Jedná se o proces objevování a imaginace, který nemá fixní hranice. Je možné přicházet k důvodům, o kterých jedinec nevěděl, že je má; tvořit nové důvody, které vychází z existujících motivací; či zjišťovat, že vlastní důvody jsou založeny na falešných domněnkách a přehodnocovat je. Ve zmíněném příkladu třeba tak, že druhá osoba upozorní jednajícího, že to, co se chystá vypít, není gin, ale benzín. Ten na základě úvahy přehodnotí domněnku ohledně důvodu vypít směs ve sklenici. Tento poznatek je zásadní i z toho důvodu, že zajišťuje „normativní sílu“¹⁵ široké skupině důvodů. Pokud je nějaký důvod založen na falešné domněnce, může na to druhý člověk upozornit a tím pádem konstatovat, že pro kýžené jednání důvod ve skutečnosti neexistuje. Tato normativní síla důvodů je zřejmá u faktických tvrzení, kde lze rozlišit objektivní pravdivost domněnky na základě toho, že domněnka odpovídá či neodpovídá stavu věcí. Williams předpokládá, že v motivační struktuře každého jedince, který má zdravý rozum, je touha být fakticky pravdivě informován. Nechávám zde otevřené, jak se to bude mít s hodnotovými či morálními tvrzeními; tedy zda je lze klást s nárokem normativní síly podobně jako faktická tvrzení. Tyto otázky budou přiblíženy v druhé části práce.

To, že existují pravdivé a nepravdivé domněnky ohledně aktuálního stavu věcí, neznamená, že při lidském rozhodování existuje jeden správný důvod, který by měl být preferován rozumnou úvahou. Konečná volba důvodu pro jednání je závislá v posled striktně na rozhodnutí, kterým jedinec přijme důvod za pro něj nejdůležitější.¹⁶ Samotné rozvažování

¹⁵WILLIAMS, Bernard. *Internal reasons and the obscurity of blame*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers. Cambridge University Press, 1995, pp. 35-45. ISBN 978-0521478687. (Dále jen: *IR and the obscurity of blame*), s. 36-37.: „normative force“

¹⁶ Zde lze nalézt jednu z možných slabin Williamsova internalismu. Na ni poukázal například Joshua Gert. Viz. GERT, Joshua. *Williams on reasons and rationality*. In Daniel Callcut (ed.), Reading Bernard Williams. Routledge. 2008. (Dále jen: *Gert*), s. 85.: „Any sort of action – even insanely pointless self-destructive behavior – would be rational for someone with the appropriate motivations.“ Z Williamsova přístupu plyne, že jakékoli jednání, které vychází z S jedince, může být bráno jako subjektivně racionální. Stejně tak poznamenává Derek Parfit. Srov. PARFIT, Derek. *On What Matters*, Volume III, Oxford University Press, 2017, ISBN 9780198778608. (Dále jen: *Parfit*), s. 281. Williamsův „analytický subjektivismus“ implikuje, že když někdo po rozvaze usoudí, že má nejlepší možný důvod zabít svého nepřítele, nemá důvod poslouchat radu, že by tak činit neměl. Rada není radou v termínech důvodu, ale spíše promluvou, která vede k odhalení nepravdivé domněnky či obsažené motivace, která byla subjektem ignorována.

Tento závěr z Williamsova internalismu plyne. Williamsův přístup může být v extrémních případech převrácen tak, že vede ke kontra intuitivním závěrům. Například v případě svědectví u soudu, při kterém, pokud jedinec nemá motivaci nelhat, nemá ani důvod nelhat. Viz. *Tiberius*, s. 52-53; či prášku, který prodlouží šťastný život o dvacet let a jedinec nemusí mít důvod ho přijmout. Srov. *Parfit*, s. 282. Na druhé straně, jak uvidíme později, co se ospravedlnění jednání týče, je situace mnohem komplikovanější. Williams má nástroje, jak na tyto námitky odpovědět, a to pomocí konceptu normativní síly a viny. Neopouští své stanovisko, že jediný, kdo může být zdrojem rozhodnutí k jednání podle nějakého důvodu, je subjekt sám. Pokud k danému důvodu nemá vnitřní motivaci, nikdy se důvod nestane pro něj skutečným důvodem. Williams musí připustit, že jedinec, pokud nemá

může měnit struktury S v tom smyslu, že do něj přidává či odstraňuje motivy pro jednání, které subjekt předtím nevěděl, že má, či je považoval za pravdivé domněnky. Z toho důvodu popisuje Williams motivační strukturu nikoli jako statickou danost, nýbrž následujícím výčtem: „dispozice k soudům, vzorce emocionálních reakcí, osobní loajality a rozmanité projekty, které vyjadřují závazky jednajícího.“¹⁷ Zde se ukazuje, jak široce chápe Williams formální pojem touhy a jak obsáhlá a rozdílná je motivační struktura každého subjektu. Aspekty ovlivňující rozvažování mohou pocházet z mnoha zdrojů, namátkou od sobeckých pudů a instinktů, až po svědomí či vztahy k druhým. Podstatné je to, že aby něco bylo důvodem k jednání, musí to být obsaženo v motivační struktuře v podobě touhy, kterou jedinec naplňuje daným jednáním, přičemž tato touha se může měnit vzhledem k procesu rozvažování ohledně pravdivosti domněnky a hodnocení důležitosti dalších motivů. Změna je vždy spojena s předchozí touhou, která tvoří základ pro rozvahu. Tato rozvaha vede ke změně domněnky, potažmo objevení touhy, která se stává vnitřním důvodem. Hranice určitelnosti, kdy nějaká touha může být základem pro rozvahu vedoucí k touze nové, je dle Williamse nemožné specifikovat; stejně tak nelze vymežit všechny aspekty, které hrají při rozhodování roli.

1.2.3 Vnější důvody

Nyní je třeba se zaměřit na to, jak pracuje teorie vnějšího zdůvodnění a proč je ze své podstaty chybná. Uvažme druhý ilustrativní příklad z příběhu Henryho Jamese. Mladík Owen Wingrave je pod nátlakem rodičů, že by měl narukovat do armády.¹⁸ Owen je mladý, citlivý intelektuál. Pochybuje o smysluplnosti armády, především je mu odporné vše spojené s životem vojáka, přísná disciplína, fyzická náročnost a podobně. V jeho psychice není nic, co by procesem rozvažování mohlo vést ke změně jeho motivace, tedy k rozhodnutí narukovat do armády. Zbývá jediné vnější důvod pro změnu jeho motivací. Představme si, že existují fakticky pravdivé důvody, proč by Owen měl vstoupit do armády. Například to, že Owenova rodina po generace sloužila vlasti v národních uniformách a pro její ostatní členy je tato tradice zásadním elementem, který přijímají za vlastní a jsou na něj hrdí. Owen však nemá k této tradici žádný vztah, stejně tak jako k samotné práci v armádě. Jak je možné vysvětlit za těchto okolností, že by Owen narukoval? Zde se nabízí vnější důvod. Jediná možnost podle Williamse, jak podat

příslušné motivace, nemá důvod nelhat u soudu, či si vzít pilulku na prodloužení života. Avšak existuje normativní síla vnějších důvodů, které mohou vyvracet jeho chybné domněnky, pomáhat mu objevovat nové motivace, může své důvody přehodnotit. Podobně koncepty sankcí například vina v případě morálních otázek, které mohou vést jedince k lítosti či změně postojů.

¹⁷ *IER*, s. 105.: “(...) dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects embodying commitments of the agent(...)”

¹⁸ Dále *IER*, s. 106-111.

vnější zdůvodnění, je vytvořit vztah mezi rozvažováním a přijetím domněnky za pravdivou. Přijetí domněnky musí vést k vytvoření nově vzniklé motivace, která se stane důvodem k jednání. Tato nová motivace, aby byla vnějším důvodem, nemůže mít nic společného s jakoukoli motivací již obsažnou v motivační struktuře. Absence předchozí motivace, ze které by vycházela motivace nová, je zdůrazněna z toho důvodu, že kdyby existovala původní motivace, probíhalo by rozvažování dvěma způsoby. Za prvé tak, že k přehodnocení pravdivosti domněnky ohledně daného případu došlo díky projevení motivace, která je v pozadí této domněnky a již byla součástí S, pouze neuvědomělou; ergo nová motivace by byla vnitřním důvodem. V druhém případě by vznikla jako motivace nová, avšak stále by měla základ v původní motivaci, ze které vznikla, tudíž by byla opět vnitřním důvodem. Na příkladu Owena by třeba došlo k srdečné promluvě ze strany rodičů ohledně rodinné tradice. Owen by si na základě této promluvy uvědomil vnitřní motivaci ctít rodinnou tradici, která souvisí s jeho psychikou. V Owenově psychice byl obsažen motiv, který procesem rozvažování vedl k přijetí pravdivosti domněnky, že je správné narukovat. Vstup do armády se pro něj stal novou touhou, tedy i vnitřním důvodem. To však není případ Owena, jelikož v jeho psychice taková motivace není. Při vnějším zdůvodnění nemůže v motivační struktuře existovat žádný motiv, který vede k nové motivaci. Nová motivace musí vzniknout na základě nezávislé, čisté rozvahy. To je ústředním bodem Williamsovy kritiky. Obhajoba vnější interpretace jednání tak musí předpokládat obecnou rozvalu, která nutně vede k danému důvodu nezávisle na jakékoli motivaci přítomné v S. Jakákoli jiná rozvaha by potom musela být označena za iracionální. Williams tento přístup označuje za blaf. V příkladu Owena mu jeho rodiče vyčtou mnohé, pokud nenarukuje do armády. Například že jedná sobecky, nemá úctu k rodinné tradici a podobně. To, co by však Wingravovi museli ve skutečnosti myslet svými invektivy, pokud by Owenovo rozhodnutí kritizovali z pozice vnějšího zdůvodnění, je to, že jeho jednání je iracionální, tedy, že existuje důvod s objektivní platností, který musí uznat. To se zdá jako nepřesvědčivé vysvětlení. Mnohem přijatelnější je, že Wingravovi vyčítají Owenovi to, že nepřijímá za vlastní důvody, o kterých se oni domnívají, že by je za vlastní přijímat měl. Jinými slovy je nesmyslné zastávat stanovisko existence¹⁹ vnějších důvodů, jelikož je pro to nutné předpokládat racionální zdůvodnění, které přesvědčí každého jednajícího; každému subjektu

¹⁹ Neexistenci zde nepojímám v silném slova smyslu. Vnější důvody existují, aby se však projevily jako reálné důvody k jednání, musí je subjekt na základě jeho přítomných elementů v S rozvahou přijmout, a tím se stávají důvody vnitřními.

dává skutečný důvod, nezávisle na něm samém. Obvinění z iracionality²⁰ jako hlavní námitku proti vnějšímu zdůvodnění se myslí to, že tvrzení R („A má důvod k ϕ “) se v tomto případě netýká konkrétního A, ale každého A, nemá k S určitého A žádný vztah. Nešlo by o tvrzení z první osoby o vlastním přesvědčení, ale o tvrzení ze třetí osoby, která s první osobou nemá nic společného. Tvrzení R by z A pouze bralo okolnosti, které by započítalo do svého kalkulu, tím by nebylo vztaženo jednání k osobě, ale typ jednání k typu okolnostem. Nabývalo by formu: „za okolností X, je zde důvod k ϕ .“²¹ Do tvrzení R je vložen koncept „správně rozvažujícího“ či McDowellovy²² „náležitě vychované osoby“, neboli aristotelská představa „phronimos“. ²³ Tato osoba předkládá na základě čisté rozvahy správné důvody pro jednání subjektu A, které však nemají nic společného s daným A. Williams je jednak skeptický ohledně existence takového ideálního jednajícího; především však namítá, že i kdyby něco jako taková představa jednajícího existovala, jeho důvody by nemohly být důvodem pro někoho jiného, pokud je nepřijme za vlastní. Jeho důvody by byly fakty o S ideálního jednajícího, nikoli o S toho, kdo má jednat. R má mít normativní charakter, přitom ale stále musí říkat něco o konkrétním A, nikoli být obecným normativním soudem, potažmo dělat ze subjektu pouhou příležitost pro obecný normativní soud. Subjekt se v případě vnějšího zdůvodnění stává při vysvětlení R tvrzení redundantní, přičemž má jít o tvrzení o něm samém. Vnější důvody jsou podle Williamse optimistickým vyjádřením vnitřních důvodů.²⁴ Vnější zdůvodnění připisuje jedinci důvody, které jednoduše nemá, nesdílí, nepřijímá za vlastní, a proto takové důvody nikdy nemůžou být jeho důvodem k jednání.

²⁰ WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 185-224. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.011 (Dále jen: *Replies*), s. 188-190.

²¹ *Replies*, s. 189.: „(...) in the circumstances X, there is reason to ϕ .“

²² MCDOWELL, John. *Might there be external reasons?* In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 68-85. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.006 (Dále jen: *McDowell*), s. 73-82.: „correct deliberator“; „well brought up person“

²³ McDowell ve svém článku tvrdí, že Williams má pravdu ohledně blafu teoretiků vnějšího zdůvodnění; ale nedomnívá se, že vnitřní důvody popíší vše, co je vhodné popsat při vysvětlování lidského rozhodování. McDowell chce ukázat, že je nesprávné Williamsovo tvrzení, že k přijetí vnějšího důvodu vede pouze nezávislá rozvaha. Přijmutí vnějšího důvodu bez nezávislé rozvahy, ukazuje na fenoménu konverze, náhle změny přesvědčení. Tato konverze však není založena na čistém rozvažování, které Williams kritizuje, přesto však jde o vnější důvod. Williams na to odpovídá tak, že došlo mezi ním a McDowelllem k nedorozumění, jelikož McDowell se domnívá, že Williams hájí tezi $R \Leftrightarrow D$ ((R) „A has reason to ϕ “; (D) „If A deliberated correctly, he would be motivated to ϕ “). Williams naopak zdůrazňuje, že subjekt může dospět k R jinak než pomocí rozvažování, přesto, že tomu tak často nebývá. Jeho argument proti McDowellovi je ten, že McDowell ho mylně osočuje z domněnky, že ke vzniku nové motivace lze dospět pouze čistým rozvažováním. To však Williams nehájí a McDowellův příklad konverze či změny charakteru je pro něj představitelný v termínech vnitřního zdůvodnění, nikoli zdůvodnění vnějšího.

²⁴ *IR and the obscurity of blame*, s. 39.

1.2.4 Shrnutí

Pro shrnutí problematiky důvodů je vhodné podat finální definici Williamsova přístupu, která dobře shrnuje, to, jak Williams chápe zdůvodnění lidského jednání.²⁵ „Jestliže B může pravdivě říct o A, že A má důvod k ϕ , pak musí existovat schůdná rozvažovací cesta vedoucí k činnosti ϕ , jež má počátek v existujících motivacích A.“²⁶ Tato definice jistě nevyjasňuje vše ohledně vnitřního zdůvodnění definitivním způsobem. Například John Skorupski poukazuje na nejasnost pojmu „schůdná rozvažovací cesta“²⁷. To proto, že tato cesta neobsahuje pouze jednoduché spojení prostředku a účelu, ale mnoho aspektů jako je představivost, kreativní myšlení a podobně. Williams sám byl s touto vágností srozuměn, ale nepovažoval ji za nevýhodu. Jak sám píše: „Není jasné, jaké jsou meze toho, k čemu člověk může na základě racionálního rozvažování, jež vychází z jeho existující S, dospět. Je to nejasné, já ale pokládám za podstatně žádoucí rys nějaké teorie praktického uvažování, aby tuto nejasnost zachovala a měla pro ni vysvětlení.“²⁸ V podané finální definici je popsáno to, co se kapitola snažila zdůraznit. Williams nechce tvrdit, že existuje jednoduchá cesta k vytvoření důvodu, či k jeho volbě. Nechce tvrdit, že neexistuje vnější přesvědčování, výchova, intersubjektivně sdílené důvody založené na zvyklostech, tradici či morálce. To, co považuje za podstatné, je, že aby subjekt jednal, musí k tomu mít skutečný důvod. Ten může mít různou povahu. Může být důvodem rozumným, nerozvázným, vzniknuvším po dlouhé rozvaze, či pouze intuitivní touhou; důvodem egoistickým či altruistickým. Důležité je to, že aby se stal skutečným důvodem k jednání, musí být přijat jedincem za vlastní. Aby mohl jedinec přijmout důvod za vlastní, musí disponovat motivací, která vychází z něj samého a je základem pro jeho přijetí. Na příkladu Owena, rodinná armádní tradice se stane pro něj skutečným a důležitým důvodem k jednání až v tu chvíli, kdy tento fakt přijme jako pro něj motivující faktor, a to může udělat pouze tehdy, když je v jeho motivační struktuře touha, která tvoří výchozí bod pro rozvahu či

²⁵ Finální z toho důvodu, že vznikla po časové prodlevě mezi uveřejněním eseje *IER* (1979) a Williamsovými *Replies* (1995) či *IR and the obscurity of blame* (1995).

V první esaji pro to, abychom mohli mluvit o jednání jako o skutečně odůvodněném, musí jednání splnit dvě podmínky. Za prvé, A má nějakou touhu či motivaci, která bude naplněna činností ϕ . Za druhé, touha je založena na pravdivé domněnce. Tyto dvě podmínky se v pozdějších textech integrují pod pojem „schůdné rozvažovací cesty“, která vyžaduje pravdivost domněnky pouze u faktických tvrzení.

²⁶ *Replies*, s. 186.: „If B can say truly of A that A has a reason to ϕ , then there must be a sound deliberative route to ϕ -ing which starts from A's existing motivations.“

Formální pojem „sound deliberative route“ je podobně jako „subjective motivational set“ problematický na překlad. Náš ekvivalent „schůdná rozvažovací cesta“ se snaží zachovat záměrnou nejasnost a otevřenost, která je v původním pojmu obsažena.

²⁷ *Skorupski*, s. 76.

²⁸ *IER*, s. 110.: „(...) it is unclear what the limits are to what an agent might arrive at by rational deliberation from his existing S. It is unclear, and I regard it as a basically desirable feature of a theory of practical reasoning that it should preserve and account for that unclarity.“

přímo vede k přijetí tohoto důvodu. Williamsovy závěry ohledně nemožnosti traktovat lidské jednání v termínech vnějšího zdůvodnění a jemu vlastní přístup vnitřního zdůvodnění s možností změny motivačních struktur; lze aplikovat na různé oblasti lidského rozhodování a v současném diskurzu morální psychologie jsou často považovány za plausibilní.²⁹

Prokázalo se, že ve výše uvedeném smyslu neexistují vnější důvody. To však neznamená, jak poukazuje Joshua Gert³⁰, že nebude možné najít skupiny důvodů, které jsou obsaženy v psychice všech subjektů splňující jisté podmínky. Tak například fakt, že určitou bytost zveme dospělým svéprávným člověkem jakožto uvážlivě jednající entitu, implikuje, že v zájmu každé takové bytosti je být fakticky správně informován a motivace k hledání pravdivých informací je tedy obsažena v každém takovém subjektu, stejně jako má každý člověk touhu být zdravý. Jak se to bude mít s morálkou, tedy zda jsou morální důvody obsaženy v psychice každého jednotlivce, zůstává prozatím nezodpovězenou otázkou. Avšak to, že je v psychice subjektu obsažena jistá motivace jako důvod, jak se ukáže, neznamená, že tento důvod musí být nutně preferován; samotná volba vposled závisí na subjektu samém. Proto neexistuje něco jako universálně zavazující důvod. Zde se na problematice zdůvodnění lidského jednání ukazuje, jakým směrem se ubírají Williamsovy úvahy. Je možné upozorovat Williamsův důraz na jedinečnost každého individua, který je ale zároveň vždy s druhými; dále kudy povede Williamsův vehementní skepticismus ohledně universálních systémů morálky. Pro aplikaci těchto tezí na samotnou morálku je třeba zavést pojmy praktické povinnosti a nutnosti.

1.3 Praktická nutnost a povinnost

Následuje popis jednoho zcela zvláštního druhu vnitřních důvodů, který Williams nazývá praktickou nutností. Tento pojem vysvětluje jednání, které je pro jedince v dané situaci naprosto nutné, tedy je jakýmsi subjektivním normativním imperativem. Aplikace tohoto konceptu na skutečné rozhodování ukáže šíři motivací, které se mohou stát praktickou nutností a praktickou povinností, čímž vyvstanou na povrch první deficity morálky povinnosti. Pro ukázání statutu praktické nutnosti nejprve představím, jak Williams chápe praktickou povinnost a následně popíšu jakým typem povinnosti je praktická nutnost.

²⁹ *Tiberius*, s. 62.

³⁰ *Gert*, s. 74.

Věty týkající se povinnosti mají formu: „A má povinnost činit X.“³¹ Povinnost může mít v různých kontextech různé smysly.³² Pro popis praktické nutnosti je zásadní praktická povinnost.³³ Praktická povinnost je v dané situaci reálnou možností.³⁴ Zároveň je exklusivní, vylučuje ostatní povinnosti, které jsou s danou povinností v rozporu. Praktická povinnost je operátorem, který se vztahuje ke konkrétnímu subjektu. Jak se ukázalo v minulé kapitole, žádný důvod nemůže vysvětlit lidské jednání, pokud není jedincem internalizován, přijat za vlastní. Proto, aby se povinnost mohla stát platným důvodem, který může vést k jednání, musí být v motivační struktuře člověka motivace, z níž určitá povinnost vychází. „A má povinnost činit X“ s sebou ponese „A má důvod činit X.“³⁵ To znamená, že například povinnost ve větě: „Někdo by měl uklidit tuto místnost.“, se realizuje, až když tuto povinnost někdo přijme za vnitřní důvod, tedy třeba John si řekne: „Udělal jsem nepořádek, tudíž já bych měl uklidit místnost.“ Transformace povinnosti v konkrétní praktickou povinnost, se děje pomocí subjektu, který danou povinnost přijme za vnitřní důvod, tím se stane skutečnou³⁶ povinností.

Povinnost se vztahuje nejen ke konkrétnímu subjektu, ale i ke konkrétnímu situaci. Subjekt je často konfrontován mnoha vnitřními důvody, z nichž některé mají povahu povinnosti a praktickým rozvažováním mezi nimi rozhoduje. To, co je výjimečné na konceptu praktické nutnosti jako specifické povinnosti je to, že k ní neexistují žádné alternativní důvody. Praktická nutnost je totiž něco přesvědčivějšího než samotné zdůvodnění, je plně exkluzivní. Na druhé straně při praktické povinnosti jedinec přes rozhodnutí pro konkrétní povinnost stále vidí přesvědčivost jiných alternativ. „Nutnost není to stejné jako rozhodnost.“³⁷ „To, co se typicky vyjadřuje tím, když někomu řekneme, že má povinnost učinit X, pokud chce Y, je, že X je nejlepší či přednostní prostředek k Y; je-li to jediný prostředek k Y, pak to musí udělat, jestliže chce Y.“³⁸ Problém je, že v praxi se setkáváme velmi zřídka se situací, kdy existuje jediná alternativa jednání k dosažení cíle. Proto se k pojmu praktické nutnosti přidává aspekt omezení, či nemožnosti.³⁹ Praktická nutnost potom získává takovou podobu, že další povinnost či jiné vnitřní důvody, nejsou v dané situaci reálnou alternativou. To je i její rozdíl od praktické povinnosti, která nemusí být nutně zvolena jako důvod k jednání. „Učinit X musím proto, že je

³¹ „A ought to do X.“

³² Viz. *OMO*, s. 117-119. Nebudu se zde zabývat ostatními druhy „ought“ vět, vztahem logické formy a jejich smyslu.

³³ *OMO*, s. 120.: „practical ought“, *PN*, s. 124, „practical necessity“

³⁴ *OMO*, s. 119.: „Ought implies can.“

³⁵ *OMO*, s. 120.: „A ought to do X“ will entail „A has a reason to do X.“

³⁶ *OMO*, s. 115. Předtím byla jakýmsi obecným operátorem „ought“.

³⁷ *PN*, s. 126.: „Necessity is not the same as decisiveness.“

³⁸ *PN*, s. 125.: „What is characteristically expressed by telling someone that he ought to do X if he wants Y is that X is the best or favoured means to Y; if it is the only means to Y, then he must do it if he wants Y.“

³⁹ Dále *PN*, s. 127-130

tím, čemu přikládám naprostou důležitost, nebo z toho důvodu, že pokud to neudělám, vše bude ztraceno. Poté důsledkem toho je, že Y a Z, alternativy k X, nejsou dále alternativami – jsou to věci, které nemohu učinit.“⁴⁰ Nemožnost se v případě praktické nutnosti nemyslí ve fyzickém slova smyslu, že by jedinec něco nemohl dělat z důvodu vnějších zábran, ale spíše ve smyslu charakterového omezení. Pro příslušný výklad je třeba rozumět charakteru jako jistému aktuálnímu stavu motivační struktury, která zastřešuje rozmanité projekty a závazky jedince, se kterými se v dané situaci identifikuje, a to i s jejich implikacemi do budoucnosti.⁴¹ Dále charakter utváří hranice pro jednání v podobě omezení. Charakterovým omezením se rozumí takové restriktce, které jsou výsledkem procesu rozvažování a určitá jednání odstraňuje jako myslitelné alternativy pro daný subjekt v dané situaci.⁴² Když něco není alternativou pro rozhodování, je to pro daný subjekt nemyslitelné, tedy nemožnost je jistou neschopností jednajícího vidět při rozhodování určitou alternativu. Nemožnost stanovuje limity jednání a tím utváří charakter jedince, který není určen tím, co by subjekt mohl potenciálně dělat, ale především tím, co by nikdy neudělal. V důsledku restriktcí se v dané situaci odstraní jiné alternativy jednání. Taková je povaha praktické nutnosti. Praktická nutnost je objev o sobě samém, který je však zároveň založen na vnějším světě. „Tím, že člověk přemýšlí o světě, jenž existuje nezávisle něm, odhaluje něco o sobě samém.“⁴³ Tato věta vzbuzuje záměrně dojem paradoxu, avšak vyjadřuje to, co má Williams na mysli. Nalezení praktické nutnosti zahrnuje porozumění vlastním schopnostem a omezením. Tyto schopnosti a omezení jsou na druhé straně vždy konstituovány praktickým rozvažováním, které se týká vnějšího světa, zahrnuje vnější podmínky, kterým jedinec v intersubjektivně tvořené sociální realitě nutně čelí a na základě kterých tvoří svoji motivační strukturu.

⁴⁰ PN, s. 127.: „I have to do X, for instance because it is the one item to which I attach overwhelming importance, or because, unless I do it, everything will be ruined. Then, as a consequence of this, Y and Z, alternatives to X, are no longer alternatives – they are things I cannot do.“

⁴¹ Zde charakter míním ve výše popsaném, zjednodušeném smyslu. Opomím zde širokou diskusi tématu osobní identity. K tomuto tématu viz. WILLIAMS, Bernard. *Persons, character and morality*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19. ISBN 0-521-28691-3. (Dále jen: *Persons, character and morality*); či sborník WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973. Doi:10.1017/CBO9780511621253.

⁴² WILLIAMS, Bernard. *Moral Incapacity*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 1995, pp. 46-55. ISBN 978-0521478687., s. 48.

⁴³ PN, s. 130.: “One finds out about oneself by thinking about the world that exists independently of oneself.”

1.3.1 Morální povinnost: předběžná poznámka⁴⁴

Z formálního popisu praktické nutnosti vyplývá, že je vnitřním důvodem, který je nutně volen. Tato nutnost volby však není obecně zavazující, tedy vždy závisí na charakteru, potažmo projektu jednotlivce. Morálka, kterou Williams kritizuje, vysvětluje morální důvody jako praktickou nutnost, která je universálně zavazující. To znamená, že morální povinnost je kladena tak, že zavazuje každého jednatelce a je pro něj jedinou přijatelnou alternativou; stává se pro něj formou nutnosti. To, jak bude zřejmé z následujících příkladů, vede k redukci lidského rozhodování na pouhou morální povinnost. Tím se štěpí jednání do dvou striktně oddělených skupin – morální a amorální. Williams bude ukazovat lidské jednání v širší perspektivě. Morální povinnost Williams chápe podobně jako jakoukoli jinou povinnost. Morální povinnost je operátorem, neurčitým závazkem ve formě „O(p)“⁴⁵. Aby se morální povinnost stala praktickou povinností, musí být přijata subjektem za vlastní na základě motivace obsažené v jeho motivační struktuře. To, jak by mohly teorie morální povinnosti zavazovat každý subjekt, je podle Williamse, pokud by morální povinnost ve formě „O(p)“ byla podána jako vnější důvod. Jak se ukázalo v první kapitole, vnější důvody musí být zvnitřněny subjektem a jako reálné důvody neexistují. Proto je takto podaná morální povinnost iluze. „Byl by zde dobrý důvod považovat morální povinnost za iluzi, jelikož máme dobrý důvod se domnívat, že neexistují žádné vnější důvody pro jednání.“⁴⁶

Na druhé straně morální důvody se pro jedince mohou stát a často běžně stávají jak vnitřními důvody, tak praktickou nutností, nejsou však jediným kandidátem na tyto pozice a nejsou ani univerzálně zavazující. Proto přístup morální povinnosti je pro Williamse neúnosná redukce, která, jak uvidíme v druhé části práce, dominuje etickému smýšlení a etiku jako disciplínu velkou měrou devaluje, potažmo činí odcizenou žité zkušenosti. Koncept praktické nutnosti může mít, jak uvidíme při rozboru konceptu morálního štěstí, různé druhy realizace, a to od Gauguinovi artistické touhy malovat, až po lásku Anny Kareniny k Alexeji Vronskému.

⁴⁴ Morálku povinnosti, kterou chápu ekvivalentně s institucí morálky, zde nezavádím jako určitý filosofický systém, zatím ji nespojuji s žádnými konkrétními mysliteli či teoriemi, pouze předběžně vymezuji její obecný přístup. Upřesnění morálky povinnosti a ukázání, jaké etické systémy obsahuje, bude téma druhé části.

⁴⁵ *OMO*, s. 115.: „This room ought to be swept.“

⁴⁶ *OMO*, s. 123.: „There would be good reason to see moral obligation as an illusion, since there is good reason to think that there are no external reasons for actions.“

1.4 Morální štěstí⁴⁷

Tím se dostávám k poslednímu bodu první části, představení toho, jak zavedení pojmu morálního štěstí napomáhá přiblížení Williamsově představě lidského jednání a předznamenává kritiku instituce morálky. Williams pomocí tohoto konceptu kritizuje špatné pojetí jednání, které je vlastní přístupu instituce morálky, která chápe morální důvody jako nejvyšší lidskou povinnost, která je vždy praktickou nutností. Tímto bodem bude završena Williamsova koncepce jednání, od kterého se přirozeně směřuje k bližšímu pochopení nedostatečnosti morálních systémů a přehodnocení etiky.

Williams zavádí pojem morální štěstí jako jistou provokaci. Morálka povinnosti předpokládá ospravedlnění jednání, které je imunní vůči štěstí či náhodě. Domnívá se, že existuje hodnota v podobě morálního důvodu, který je nezávislý na štěstí, je produktem autonomní vůle a jediný může ospravedlnit dané jednání.⁴⁸ Proto je pojem morální štěstí pro přístup morální povinnosti oxymóronem.⁴⁹ Williamsovými příklady se pokusím demonstrovat dva body. Jednak to, že ospravedlnění je otázkou štěstí. Dále, že odůvodnění, které je základem pro ospravedlnění, je možné podat i při jednání amorálním, a to na základě toho, že je racionálně pochopitelný důvod k jednání.⁵⁰ Za druhé, že morální důvod není jedinou nutností, praktická nutnost se může projevovat v různých podobách v rámci mnohých životních projektů, přičemž morální důvody v nich nemusí být jakkoli nadřazené důvodům jiným. Tedy, že je neoprávněné tvrzení, že morální důvody jsou nejvyšší univerzální hodnotou. Pokud by bylo globálně zastáváno stanovisko morálky jako nejvyšší hodnoty, spousta projektů, které jsou pro většinu lidí běžné, přijatelné a přínosné, by nebylo realizováno, jelikož by člověk byl otrocky zavázán pravidly morálky povinnosti, které by nikdy nemohl překročit, tedy by nemohl realizovat vlastní projekt vymykající se těmto normativům. Williams bude chtít pomocí sice neobvyklých, avšak představitelných příkladů ukázat, jak může jedinec přemýšlet a cítit se v určitých situacích. Tento aspekt jednání učiní pro čtenáře přijatelným, čímž vyplyne na povrch, v čem je myšlení v termínech morálky povinnosti deficitní a odcizené žité praxi.

⁴⁷ „Moral luck“ V tomto bodě nebude obsažena rozsáhlá diskuze, která se nad tématem morálního štěstí vede mezi různými autory. K tomuto tématu viz. NELKIN, Dana K., *Moral Luck*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-luck/>>. Jde mi pouze o eklektický popis Williamsových tezí, které přibližují jeho přístup k lidskému jednání a jsou podstatné pro odstranění instituce morálky ve druhé části.

⁴⁸ *ML*, s. 20

⁴⁹ WILLIAMS, Bernard. *Moral luck: a postscript*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers. Cambridge University Press, 1995, pp. 241-247. ISBN 978-0521478687. (Dále jen: *ML a postscript*), s. 242.

⁵⁰ Ponechávám stranou otázku, jak k samotnému ospravedlnění dochází, pouze poukazuji na Williamsovu tezi, že základem pro ospravedlnění může být důvod jiný než etický, jelikož morálka není univerzální nejvyšší hodnotou.

Williams volí ilustrativně příklad malíře Gauguina.⁵¹ Nejprve bere v úvahu fiktivní osud, který má určitou podobnost s reálnou postavou Paula Gauguina. Malíř se rozhodne, že jeho životní projekt má pro svou realizaci z různých důvodů nedostatečné podmínky v jeho rodné Paříži. Například, že prostředí Paříže, potažmo celé Evropy je pro něj příliš industriální, civilizované a není tím, co by chtěl ve svých obrazech pojímat. To, co shledává jako podmětné pro svou tvorbu je exotická krajina a tradiční ostrovní způsob života. Jediné, jak své vnitřní poslání naplnit, je změnit prostředí, přestěhovat se na Tahiti a tvořit tam. Gauguin je přesvědčen, že jediný způsob, jak žít smysluplný a naplněný život, je realizovat projekt malířské tvorby. Jiné alternativy proto pro něj nejsou přijatelné. Jeho rozhodnutí je založeno na vnitřním přesvědčení, že se stane geniálním malířem. Opouští všechny své dlouholeté vztahy v Paříži, přátelé, zanechává za sebou rodinu, která je závislá na jeho příjmu a bez něj se bude pohybovat na hranici chudoby. Jeho děti ztratí otce, jeho manželka partnera. Tím je jeho jednání ve velké míře sobecké, jistě nevyhovující požadavku universální morálky. Může být však ospravedlnitelné? Williams se domnívá, že může a ospravedlnění je v tomto případě jediné retrospektivní. „Jediné, co ospravedlní jeho volbu, je samotný úspěch.“⁵² Pokud uspěje, stane se geniálním malířem, který navždy změnil lidskou kulturu. Většina lidí pravděpodobně jeho rozhodnutí uzná jako pochopitelné a ospravedlní jeho morální delikt. Pokud však neuspěje, nebude zde důvod, který by jeho delikt ospravedlňoval. Někdo možná pochopí, že měl vnitřní vizi, kterou například sám sdílí. Avšak převažující bude antipatie k sobeckému jednání, které bylo bezvýsledné. To, co Williams považuje za zásadní je, že v samotném ospravedlnění je inherentně obsažen prvek náhody či štěstí. Přinejmenším ve dvou smyslech. Za prvé vnější smysl, tedy to, že například při jeho cestě na Tahiti neměla loď nehodu a on se neutopil na pustém moři. V tom případě by mohl být geniálním umělcem, který by svůj potenciál na tropickém ostrově realizoval. Katastrofa však způsobila, že se tento scénář nikdy neuskutečnil, a tedy Gauguinovo rozhodnutí nebude nikdy ospravedlněno, protože se o jeho genialitě nikdo nedozví. Za druhé vnitřní smysl, jakýsi epistemický odhad. To, zda byl správný jeho úsudek o sobě samém, jehož závěrem je to, že je geniálním umělcem. Uznání jeho umělecké tvorby a recepce vlastního díla bezpochyby závisí na vnějších faktorech, které sám malíř nemůže ovlivnit. Správnost odhadu recepce jeho díla se tím stává jím samým nekontrolovatelná a závislá na aspektech štěstí či náhody. Malířovo rozhodnutí bylo bezpochyby amorální. Pokud se však stane geniálním malířem, bude jistě odůvodnitelné a snad i ospravedlnitelné. To, zda se jeho projekt realizuje však závisí na mnoha faktorech, které podléhají náhodě a štěstí. Ergo pro

⁵¹ Dále *ML*, s. 23-27.

⁵² *ML*, s. 23.: „The only thing that will justify his choice will be success itself.“

ospravedlnění jako i pro samotný výsledek projektu je esenciální prvek štěstí či náhody. To může vést k tragickým scénářům jako v případě Anny Kareniny. Její jednání, tedy dlouhodobé podvádění manžela, neustálé lhaní a následné opuštění stabilního manželství, rodiny, malého syna, je morálním přečinem. Dále je kvůli svému jednání odsouzena ruskou aristokratickou společností a je na ní pohlíženo s velkým despektem. Její láska k Alexandru Vronskému, averze vůči životu, který vedla, se staly vnitřními důvody pro její rozhodnutí, které se projevilo v podobě praktické nutnosti opustit svou rodinu. Její delikt by mohl být odůvodněn, potažmo i ospravedlněn samotným úspěchem této vize spokojeného života s Vronským. Její projekt však selhal. Život s Vronským nebyl tak bezproblémový a harmonický, jak si ho Anna představovala, proto upadá do zoufalství a bere si život. To, co je na obou příkladech zásadní je fakt, že jednak štěstí a náhoda jsou konstitutivní prvky úspěchu životních projektů. Dále, že ospravedlnění, které je retrospektivně podáno v těchto případech, nemusí být morální, ale může být založeno pochopitelných důvodech, které nemají s morálkou nic společného. Škála důvodů, které mohou být základem pro ospravedlnění je nespočitatelná. Samozřejmě, že jeden z častých způsobů ospravedlnění jsou morální důvody. Ospravedlnitelná však mohou být jednání z jiných důvodů, i ta, která poškodí někoho jiného. Tím jsou jistě amorální, ale zároveň jsou pochopitelná, přijatelná, a to na jiném základu než je morálka, jak by se stalo v případě úspěchu Gauguina či lásky Anny Kareniny.

Tím se dostávám k explikaci druhého bodu. Není sporu, že Paul Gauguin byl významným malířem, geniálním umělcem, jehož dílo mělo zásadní význam pro lidskou kulturu. Bylo jeho jednání směřující k cíli dostání jeho vnitřního projektu, který pocíťoval pro sebe za zavazující, tedy stát se malířem, způsobeno důvody universální morální povinnosti? Jistě, že nebylo. Bylo založeno na jiné hodnotě než je hodnota morálky a to na hodnotě samotného umění. Stanovisko morální povinnosti pokládá morální hodnotu jako nejvyšší možnou, proto považuje morální povinnost za universálně zavazující důvod. Na příkladu Gauguina je však zřejmé, že jednání může být přínosné, přijatelné, či jak ukazuje román Tolstého jednoduše lidské, i když nemá nic společného s morální hodnotou či s morálním důvodem. Proto Williams píše, že: „Morální hodnoty byly traktovány jako jedna hodnota mezi mnohými, nikoli jako hodnota nepopíratelně nejvyšší.“⁵³ Kdyby morálka byla nejvyšší ubikvitní hodnotou, nemohlo by být nic, co jí podmiňuje a převyšuje. Tedy uznání či radování se z jiných věcí, než je morálka, by byla zrada morálních hodnot. Individuální život by nebyl vlastním životem s vnitřními projekty, touhami a vizemi. Byla by to: „...z opatrnosti přidělená

⁵³ *ML*, s. 36.: „Moral values have been treated as one value among others, not as unquestionably supreme.“

drobná oblast soukromí, jež postrádá smysl.“⁵⁴ Toto je jedna z hlavních patologií morálky povinnosti. Z pozice morální povinnosti lze Gauguinův a Annin příběh pojímat jako pouhé amorální jednání. To je zásadně omezené chápání těchto případů. Je třeba jim rozumět širěji. Jednak jako součást zkušenosti lidského života, která je tvořena pestrými důvody, přičemž morální důvody se vždy nestanou dominantními. Je zde mnoho dalších důvodů, které mohou být pro individuum zásadní, a samotné rozhodnutí o tom, který z nich to bude, je vždy vposled subjektivní. Zároveň je třeba chápat jednání i jako součást morálního světa, který je otevřen zklamáním a třeba i následné lítosti⁵⁵ z vlastního rozhodnutí. Především však je možné jednání odůvodňovat a ospravedlňovat jiným způsobem než jen morálními důvody. To na základě vnitřního důvodu vlastní touhy, motivace, rozhodnutí, praktické nutnosti v rámci životního projektu. Při realizaci takového projektu je podstoupen risk neúspěchu v rámci morálního světa, a to z jiných než morálních důvodů, které pak mohou učinit morální prohřešek srozumitelný.

1.5 Shrnutí

Pokusil jsem se v postupných krocích ukázat, jak Williams chápe lidské jednání, a to na esejích, které předchází jeho ucelenému dílu „*Ethics and the Limits of Philosophy*“. Nejprve jsem prokázal, že aby se důvod k jednání mohl stát reálným důvodem konkrétního jedince, musí být vnitřně obsažen v motivační struktuře, a to ve formě touhy či motivace. Tato motivace je buď sama daným důvodem, nebo je základem pro proces praktického rozvažování, který k důvodu, potažmo ke vzniku nové touhy, vede. Tím, že byla odstraněna teorie vnější interpretace jednání, může být odmítnuta i jakákoli morální teorie založená na vnějším zdůvodnění, která by měla nárok obecně zavazovat každý subjekt. Potom, aby se morální důvody mohly stát platným důvodem, musí být v motivační struktuře každého subjektu obsažena touha dostát morálce. Zda je tato motivace obsažena v každé motivační struktuře, zůstává nevyjasněné. Williams však má dostatečné nástroje pro odmítnutí nároku morálky povinnosti, i kdyby morální důvody byly inherentně obsaženy v každé motivační struktuře. To pomocí popsání pojmu praktické nutnosti. Praktická nutnost jakožto subjektivní objev o nutném jednání, nemusí mít s morálním odůvodněním nic společného. „Není nic výjimečného

⁵⁴ ML, s. 38.: „(...) small area, hygienically allotted, of meaningless privacy.“

To, jak by vypadal život řídit se pouze morální povinností, oddání se morálce jako nejvyšší hodnotě, je ilustrováno v komediálním pořadu zabývající se morální filosofií *The Good Place* na postavě Douga Forcetta, který žije v neustálém strachu z porušení morální povinnosti a jeho život ztrácí jakýkoli individuální rozměr. Doug Forcett. *The Good Place Wikia - Fandom* [online]. [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: https://thegoodplace.fandom.com/wiki/Doug_Forcett. Toto ukazuje dále např. Susan Wolf. Srov. WOLF, Susan. *Moral Saints*. The Journal of Philosophy, vol. 79, no. 8, 1982, pp. 419–439. JSTOR, www.jstor.org/stable/2026228. Accessed 6 Apr. 2020. Podobným způsobem ukazuje Williams při své kritice Instituce morálky absurditu jejích systémů.

⁵⁵ Ke konceptu „agent-regret“ viz. ML, s. 27-29.

na morální nutnosti.“⁵⁶ Jak jsme viděli na příkladu Gauguina či Anny Kareniny, praktická nutnost se může objevit v podobě artistické touhy, lásky a mnoha dalších běžně lidských motivů. Morální důvod nehledě na jeho normativní sílu, vůbec nemusí být zvolen jako důvod pro jednání. V případě ginu a benzínu, jedinec se může jednoduše napít směsi, pokud neuzná fakt, že to, co je ve sklenici, je benzín. Stejně tak pokud někdo neuzná morální důvod jako pro něj relevantní, nemusí podle něj jednat. Dále zpětné ospravedlnění jednání není závislé pouze na morálním důvodu; ani nejsme nuceni, pokud je jednání amorální, ho jednoduše odmítnout a více o něm neříct. Ospravedlnění může být založeno na tom, že dané důvody jsou pro druhého pochopitelné. V jeho motivační struktuře je, či si dokáže představit, že by byla podobná motivace, která by vedla k danému jednání, i když může jít o jiný důvod než morální. Samotné ospravedlnění vždy závisí na náhodě a štěstí, faktorech, které subjekt v dané situaci rozhodnutí nemůže ovlivnit. V tom tkví tragičnost lidského života, kterou se morálka povinnosti snaží maskovat. Systematické uchopení lidského jednání pomocí konceptu morální povinnosti se zdá být ve světle řečeného odcizené běžnému rozhodování, selhává na deskriptivní rovině. Tento přístup není však adekvátní ani jako preskriptivní, jelikož je příliš svazující, redukuje jednak schopnosti a možnosti subjektu svobodně hledat vlastní důvody, které se pro něj stávají důležité; za druhé šíří důvodů, které může subjekt ve své motivační struktuře nacházet. Zároveň přeceňuje možnosti volního subjektu tím, že anihiluje jakýkoli podíl štěstí či náhody na ospravedlnění jednání. Williams ukazuje člověka, jako jednajícího z vnitřního přesvědčení, které může mít různé podoby. Sice je vždy spojeno s vnějškem, avšak není možné ho jednoduše unifikovat, zahrnout pod jednotící systém. V tomto přístupu můžeme poprvé zahlédnout náznak Williamsova celoživotního mota „skepticismus bez reduktivismu“⁵⁷, které bylo naznačeno v úvodu. Williams je skeptický k uceleným systémům, které nabízejí universální, absolutní vysvětlení. Zároveň se snaží neredukovat lidskou zkušenost především v oblasti etiky, která má být praktickou disciplínou. Jeho postoje však nemají pouze negativní charakter a v rámci morálních důvodů nejsou tak bezzubé, jak se na první pohled může zdát. Naopak budou ústít v přehodnocení přístupu k etice, který rozšiřuje její pole a přibližuje ji lidskému životu. Williams klade důraz na autenticitu a jedinečnost každého individua. To se pojí s osobní integritou založenou v individuální motivační struktuře; zároveň vždy závisí na okolnostech a druhých. Tyto rysy Williamsova myšlení budou explicitněji rozpracované a znatelné v druhé části práce, pro kterou je nyní připravena půda.

⁵⁶ PN, s. 127.: “There is nothing special about moral necessity.”

⁵⁷ *An Interview with Bernard Williams*. Cogito [online]. 1994 (Volume 8), 3-19.. DOI: 10.5840/cogito19948145. <https://1url.cz/VM5Y7>. (Dále jen: *An Interview with Bernard Williams*)

2 Etika a morálka

2.1 Úvod

V této části práce vyvrcholí kritika morálky povinnosti a vysvitne pozitivní vize etiky bez otrockých, normativních, člověku odcizených systémů. Proto je třeba nejprve v první kapitole popsat základní rozdělení, které Williams provádí, a to mezi morálkou a etikou. Následně se ukáže, co přesně morálka povinnosti je, v čem je otrocká, jaké etické systémy ji náleží a proč nám, jak píše Williams, bude lépe bez ní. Chyby systémů morálky povinnosti se dají shrnout ve třech základních bodech. Za prvé špatně nakládají s pojmem povinnosti, jelikož jej kladou jako důvod s největší důležitostí a prioritou v rozvažování. Za druhé chybně chápou praktickou nutnost, jelikož její realizaci omezují na morální důvody. Za třetí se chybně domnívají, že jediná realizace morální praktické nutnosti, je skrze morální povinnost. Tyto tři body se postupně projasní při podrobnějším rozboru, přičemž se ukáže, že základem pro odmítnutí otrocké morálky, je Williamsův přístup k lidskému jednání, který byl popsán v části první. Dále, že odstranění otrocké morálky není primárně teoretickou korekcí, ale spíše odmítnutím určitého způsobu myšlení. Kritika bude konkrétně předvedena na teoriích deontologických a utilitaristických. Po odstranění otrocké morálky se uvolní místo pro nový přístup k etice. Pokusím se vysvětlit na základě Williamsova přístupu k jednání, jak založit etiku po pádu velkých systémů s jejich nároky, potažmo jaký statut mají etické důvody při lidském rozhodování

2.2 Odstranění otrocké morálky

2.2.1 Předběžné vymezení pojmů etiky a morálky

Přestože se pojem morálky, v běžném jazyce užívá záměně s pojmem etiky, Williams mezi nimi činí distinkci.⁵⁸ Morálku chápe jako konkrétní rozvinutý systém etiky, který se stal dominantní v západním myšlení moderní doby. Morálka zahrnuje jak přístupy deontologické, tak utilitarismus. Její zvláštností je, že klade nárok na normativní universálnost. Snahou morálky je beze zbytku vysvětlit lidské jednání, a to jak na deskriptivní, tak na preskriptivní úrovni. Zdůrazňuje jisté koncepty, které spadají do oblasti etiky, avšak další zásadní pojmy, které jsou přítomny v běžné etické úvaze, naprosto opomíjí. Charles Taylor⁵⁹ trefně popisuje morálku povinnosti tak, že jde o subsystém etiky, který byl mylně považován za celý systém.

⁵⁸ ELP, s. 5-8.

⁵⁹ TAYLOR, Charles. *A most peculiar institution*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 132-155. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.008. (Dále jen: *Taylor*), s. 132.

Esenciální rys systémů morálky je určitý přístup ke konceptu povinnosti, který bude záhy explikován.

Na druhé straně stojí široký pojem etiky. Etika pro Williamse nemá jasnou definici, jako oblast nemá vymezené hranice. Williams ji obecně nastiňuje následujícím způsobem: „(...) jakékoli schéma k regulaci vztahů mezi lidmi, které se uplatňuje prostřednictvím neformálních sankcí (jak v podobě postihu, tak v podobě schvalování) – a zvnitřněných dispozic.”⁶⁰ Etika je tedy primárně způsob, kterým se lidé k sobě vztahují, přičemž jsou využívány etické důvody. Co to jsou etické důvody bude záhy přiblíženo; nejprve je třeba uvést několik poznámek o teoretickém a praktickém ohledu etiky. Etika se může ukazovat, když popisujeme lidské zkušenosti, například u faktorů, které člověk zvažuje při rozhodování; principů, jejichž dodržování je vyžadováno; či konceptů, které jsou retrospektivně využívány při reflexi jednání. V etice je možná teoretická expertíza založená na třízení a ujasňování fenoménu, se kterými se se běžně setkáváme v rámci etického života. Jak píše Williams, člověk, který provedl důkladný rozbor etického konceptu „(...) je schopen rozumět lépe než vy, jak se věci mají, a pomůže vám je chápat správně.”⁶¹ Etika je pro Williamse jedna z možných odpovědí na Sókratovskou otázku, jak by měl člověk žít. Nikoli však odpověď jediná.⁶² Ukáže se, že Williams je skeptický k teoretické snaze systematicky tuto otázku zodpovídat. Úkol etiky je v jeho očích více deskriptivní, zahrnuje popis široké škály konceptů, které lidé využívají při etických úvahách či při jednání. Jak poukazuje Martin Hollis, Williams má možnost popisovat etický život nereduktivním způsobem na základě nespočtu psychologických, sociálně podmíněných morálních odůvodnění, a to díky jeho přístupu k lidskému jednání v termínech vnitřních důvodů a individuální motivační struktury.⁶³ Tedy etika jakožto teoretická disciplína má za úkol popisovat faktory vstupující do etického života v rámci daného kontextu a individuální motivační struktury. Teorie může pomoci projasnit⁶⁴, jak člověk jedná, na základě čeho se

⁶⁰ *ML a postscript*, s. 242.: „(...) any scheme for regulating the relations between people that works through informal sanctions and internalized dispositions.”

⁶¹ WILLIAMS, Bernard. *Who Needs Ethical Knowledge?* 1993, Royal Institute of Philosophy Supplement, 35, 213-222. doi:10.1017/S1358246100006330, s. 206.: „(...) may see better than you do how things stand and will help you see them aright“

⁶² *ELP*, s. 6.

⁶³ *Hollis*, s. 174.

⁶⁴ Zde je patrná wittgensteinovská tendence pojímat filosofii tak, že jejím úkolem je ujasňovat, dělat pořádek v rozvažování. Srov. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 2019. ISBN 97880700075975. (Přel.: Jiří Pechar), §123. Jak poukazuje Paul Sagar v tom spočívá Williamsova skepse k filosofii. Jak napovídá název knihy *Ethics and the Limits of Philosophy*, Williams je skeptický ohledně toho, že by filosofie mohla nabídnout absolutní vědění, systematické uchopení pravdy, či argumenty přesvědčit lidi, jak by měli jednat. Domnívá se, že teorie je vždy reflexí praxe, nikoli naopak. SAGAR, Paul. *On Scepticism about Philosophy*. Philosophybites [online]. 27.11. 2018 [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://philosophybites.com/2018/11/paul-sagar-on-scepticism-about-philosophy.html>

rozhoduje, jaké motivace jsou obsaženy v jeho psychice, jaké koncepty při rozvažování využívá, čím jsou tyto koncepty podmíněny a podobně.

Na druhé straně etika není pro Williamse pouze teoretická disciplína, která popisuje lidské jednání. Především jde o oblast žité zkušenosti, na které téměř každý člověk svým způsobem participuje. Každá teoretická reflexe je pozdější žité praxi. To je i zásadní důvod, proč Williams odmítá všechny systémy v rámci etiky, ale i politiky, s jejich preskriptivními nároky. Jak praví název jeho pozdější knihy „*Na počátku byl čin*“. Každá reflexe, každý teoretický systém je konstrukt, který je podmíněn žitou praxí. To lze ilustrovat na příkladu, který Williams uvádí.⁶⁵ Západní společnost žije v jisté praxi, kterou je možné pojmenovat jako liberální systém. Není tomu tak, že by této praxi předcházela teorie liberalismu, která by přesně stanovila podmínky a způsob, jakým se uskuteční. Podle Williame to je přesně naopak. Nejprve se formovaly podmínky, společensko-kulturní kontext, ve kterém se začalo realizovat to, co bylo následně systematicky pojmenováno jako liberální společnost; neboli geneze liberálního systému předpokládá konkrétní jednání za liberálními ideály. Stejně tak etika by neměla být postavena pouze na teoretickém systému, jelikož teorie není něco, na čem je založena lidská zkušenost. Teorie je nástroj reflexe, který vychází z lidské zkušenosti, tím ji zkušenost předchází. Z toho důvodu je Williams skeptický k jakékoli snaze morální filosofie předepisovat, jak by měl člověk jednat, či systematicky s úplností vysvětlit, jak jedná. Proto odmítá všechny „ismy“, které si nárokují toto právo. Teorie je účinný prostředek pro deskripci a korekci. Reflexe může pomoci dělat pořádek mezi koncepty. Avšak každý systém si podle Williamse musí být vědom svých hranic.

Shrnuto etika je pro Williamse široká společenská praxe jednání, při kterých využíváme etické důvody; potažmo teoretický obor, který tyto důvody třídí a popisuje. Etický život je třeba chápat jako účast či zahrnutí do etiky, tedy schopnost pojímat etické důvody jako motivující faktory pro vlastní jednání. Williams operuje s termínem etických důvodů, avšak formální definici toho, co to znamená etický důvod, nepodává. Já se pokusím přiblížit, co má Williams na mysli. Toto vymezení bude sloužit zároveň jako základ třetí části, kde bude ukázán statut etických důvodu v rámci lidského jednání. Etické důvody, jako kterékoli jiné důvody, jsou postoje, založené na motivacích, které jsou obsaženy v motivační struktuře jedince. Kvůli neurčitelnosti hranice samotné etiky, není možné ani definitivním způsobem popsat, co jsou etické důvody co do obsahu. Etický důvod je takový důvod, při jehož genezi v rozvažování figuruje motivace zájmu o druhé bytosti, o jejich dobro, preference, individuální projekty a

⁶⁵ WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin: Realismus a moralismus v politické diskusi*. Praha: Pavel Mervart, 2011. ISBN 9788087378854. (Přel.: Tomáš Hejduk), s. 61.

podobně. Tento aspekt je zahrnut v motivaci, od které vede schůdná rozvažovací cesta ke vzniku důvodu k jednání. To neznamena, že musíme ve svých etických úvahách zvažovat pouze lidské zájmy, ale musíme si být vědomi, že půjde vždy o pohled situovaného člověk. Etické důvody se mohou týkat lidí, zvířat⁶⁶, přírody⁶⁷ a mnohého dalšího, čemu přikládáme etickou hodnotu, avšak to, co Williams zdůrazňuje, je, že vždy jde nutně o úvahu z lidské perspektivy, v termínech lidských hodnot. Etické důvody nejsou pro Williamse ani biologickou daností, která vznikla evolučním procesem; ani společenským konstruktem. Williams, když píše o tom, jak rozumět člověku, tvrdí, že člověk je kombinací biologických předpokladů a kulturních určení, které jsou závislé na čase, místě, jazyce a podobně.⁶⁸ Lidská zkušenost je vždy realizací obojího. Etickým důvodům, jako i dalším aspektům lidského života, je třeba rozumět pod tímto prizmatem. Zároveň tedy neexistují ani universálně platné a správné etické důvody, a ani etické důvody, které jsou pouze kulturně relativní. Etické důvody jsou předmětem možné diskuze. Jsou něčím, co se stále mění v závislosti na faktorech podmiňujících způsoby žití. Nedá se říct, že by etické důvody měly a priori zvláštní statut, prioritu či důležitost; avšak, jak se ukáže v poslední části práce, etické důvody mají zásadní roli v rámci smysluplného žití lidského života.

2.2.2 Morálka povinnosti

Nyní je konečně možné přesně vymezit, co je morálka povinnosti a shrnout, v čem je otrocká. Morálka povinnosti není pouhým filosofickým konstruktem, ale je hluboce zakořeněna v jistém pojetí etického života. Morálka povinnosti je ideální představa, že existuje nejvyšší absolutní hodnota v podobě morálního dobra, kterou může každý člověk svobodně nahlédnout a je vždy povinen podle ní jednat.⁶⁹ Tato hodnota je nezávislá na štěstí a historicko-kulturním kontextu či individuálním životě. Projevuje se v podobě procedurálního pravidla, které generuje správné důvody k jednání. Morální důvody jsou reálnými důvody⁷⁰ pro každý subjekt, jsou universálně platné a mají ze všech důvodů největší důležitost. Tento ideál stojí na vratkých základech. I když může nést a nesl pozitivní konsekvence⁷¹, je založen na fikci, která podle

⁶⁶ Srov. *ELP: Theory and Prejudice.*; DIAMOND, Cora. *Bernard Williams on the Human Prejudice*. 2018. Philos. Inv, 41: 379-398. doi:10.1111/phn.12204.

⁶⁷ Williams, Bernard. *Must a concern for the environment be centred on human beings?* 1995, In *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982–1993*, pp. 233-240. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621246.021

⁶⁸ WILLIAMS, Bernard. *Making Sense of Humanity*. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers*. Cambridge University Press, 1995, pp. 79-89. ISBN 978-0521478687.

⁶⁹ *ELP*, s. 216-218.

⁷⁰ „reálné důvody“ viz. pozn. 19.

⁷¹ *ELP*, s. 217-218. Zde Williams poukazuje například na oblast sociální rovnosti. Morálka povinnosti vyřazuje pojem štěstí z etiky, stejně jako empirické okolnosti a domnívá se, že k jejím universálním hodnotám má přístup

Williamse jednak neadekvátně popisuje lidskou zkušenost, dále zabraňuje vývoji etického myšlení. Fikce morálky povinnosti spočívá v chybné koncepci jednání, smyšlené představě o člověku, kterou Williams shrnuje ve třech bodech⁷², které budou postupně představeny.

2.2.2.1 Charakteristiky

Pro specifický přístup k povinnosti volí Williams termín „morální povinnost“. Morální povinnost lze definovat jako: „(...) jeden zvláště důležitý závěr, k němuž dospíváme prostřednictvím rozvažování – závěr, který se vztahuje ke konkrétní situaci, je veden morálním důvodem a určuje, co činit.“⁷³ Instituce morálky je charakterizována devíti základními tezemi.⁷⁴ Za prvé morální povinnost je nutně praktická, jde o reálnou možnost.⁷⁵ Tedy morální povinnost generovaná procedurálním pravidlem je něco, co v dané situaci mohu udělat. Pokud rozvažováním dospěji k něčemu, co je aktuálně nemožné, uvažoval jsem špatně a musím úvahu provést znovu. Za druhé morální povinnosti nemohou být v konfliktu. Tento rys nazývá principem aglomerace, který definuje následovně: „Mám-li povinnost činit X a zároveň jsem povinován učinit Y, mám povinnost učinit X a Y.“⁷⁶ Tato teze vyplývá z první charakteristiky, jelikož kdyby došlo ke konfliktu, znamenalo by to, že jedno z jednání nemohu provést. Procedurální pravidlo musí být schopno poskytnout v každé situaci právě jedno správné řešení.⁷⁷ Třetí vlastnost je „princip nahraditelnosti nějaké povinnosti jedině jinou povinností“, kterým se tvrdí, že každá partikulární morální povinnost je instancí obecné morální povinnosti.⁷⁸ Obecná morální povinnost slouží jako základ, ze kterého je odvozeno to, co je správné činit v partikulární situaci. Obecné morální povinnosti vycházejí z universálního procedurálního pravidla, podle kterého má probíhat rozvažování. Čtvrtá charakteristika říká, že morální povinnost je nevyhnutelná.⁷⁹ Jedinec se nemůže rozhodnout být mimo systém morální povinnosti, je do něj automaticky zahrnut. Jinými slovy morální povinnost je důvodem pro každý subjekt, nezávisle na jeho individuálním životě, historické situovanosti, či jakýchkoli jiných faktorech. Každá rozumová bytost má přístup k principům, které určují správné jednání

každý člověk. Tento způsob myšlení podle Williamse podporuje snahu o narovnávání sociálních nerovností, ve smyslu podmínek, do kterých se člověk rodí.

⁷² ELP, s. 218. Rozdělení vychází z Williamsova shrnutí na konci kapitoly.

⁷³ ELP, s. 194.: „(...) one especially important kind of deliberative conclusion – a conclusion that is directed toward what to do, governed by moral reason, and concerned with particular situation.“

⁷⁴ CHAPPELL, Sophie-Grace and Smyth, NICHOLAS, *Bernard Williams*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/>>. 3.

⁷⁵ ELP, s. 194. Tím se zde myslí stejná charakteristika jako v bodě 1.2 v případě praktické nutnosti.

⁷⁶ ELP, s. 195.: „If I am obligated to do X and I am obligated to do Y, I am obligated to do X and Y.“

⁷⁷ K tomuto bodu viz. PACOVSKÁ, Kamila. *Vina, láska, náhoda*. Pavel Mervart, 2018. ISBN 978-80-7465-312-4. (Dále jen: *Pacovská*), s. 31.

⁷⁸ ELP, s. 195-196.: „the obligation-out obligation-in principle“

⁷⁹ ELP, s. 196.

a tyto principy jsou popsány morálkou povinnosti. Za páté, jediné, co může z hlediska důležitosti důvodu, podle kterého se subjekt rozhoduje překonat povinnost, je jiná důležitější povinnost.⁸⁰ Správné jednání je jen takové, které je instancí morální povinnosti, proto by jedinec za žádných okolností neměl dělat nic jiného než následovat morální povinnost. Za šesté, úvaha, která nemá formu morální povinnosti vposled nemá nárok na důležitost.⁸¹ Šestá charakteristika je implikací páté. Jelikož jediné, co by člověk měl dělat, je naplňovat morální povinnost, nic jiného by pro něj ani nemělo být důležité. Za sedmé, štěstí je vyloučeno z oblasti morálky.⁸² Morálka povinnosti pracuje s jistou představou subjektu a dobrovolnosti. Subjekt je schopen kontrolovat své jednání na způsob příčiny a účinku. Disponuje svobodnou vůlí, díky které má plně v moci jednak sám sebe, své afekty, touhy, motivace, pudy a podobně; za druhé i důsledky svých činů.⁸³ To, co nemůže ovlivnit, je vyřazeno z oblasti etického života. Za osmé, koncept viny je užíván jako reakce na nenaplnění morální povinnosti.⁸⁴ Vina může být aplikovaná na jakékoli jednání, které nebylo v souladu s principy morálky povinnosti, a přitom bylo v jedincově moci. Za deváté, systém morálky je neosobní, universální a obecný. Tedy shrnuto konkrétní normativy vycházejí z procedurálního principu, který je obecně platný, dále je nezávislý na jedincově životě, či jakémkoli kontextu a každý jej může nahlédnout.

2.2.2.2 Kritika

Williams má co říct ke každé z jednotlivých tezí, všechny se dají na teoretické úrovni kritizovat, potažmo předvést na konkrétních systémech. Naznačení kritiky několika bodů se objevilo již v minulé části práce. To, co je pro Williamse důležitější, je určitá představa etického života, kterou s sebou tyto teze nesou. Chyby této představy se dají shrnout do tří fundamentálních bodů. Za prvé, morálka povinnosti špatně nakládá se samotným pojmem povinnosti. Není zvláštní to, že je pojem povinnosti využíván, jelikož povinnost je běžnou součástí etického života. Zvláštností je to, že je pojem povinnosti kladen jako naprosto dominantní. Tato dominance se může projevovat například⁸⁵ aplikací principu nahraditelnosti

⁸⁰ ELP, s. 200.: „Only an obligation can beat an obligation.“

⁸¹ ELP, s. 202-205.

⁸² ELP, s. 217. Viz. 1.4 Morální štěstí.

⁸³ Tuto představu racionálního subjektu kritizuje Friedrich Nietzsche. Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6. (Přel.: Věra Koubová), §21.: „Causa sui je ten nejlepší protimluv, jaký byl dosud vymyšlen, cosi jako znásilnění a nepřirozenost v logice: avšak přepjatá lidská pýcha se dokázala právě s tímto nesmyslem hluboce a strašlivě zaplést. Žádostivost po "svobodě vůle", v onom metafyzickém superlativním smyslu, který bohužel stále ještě ovládá mysli polovzdělanců, žádostivost nést sám veškerou a poslední zodpovědnost za své jednání a sejmut j z boha, světa, předků, náhody i společnosti.“ Srov. Pacovská, s. 34.: „silné pojetí zodpovědnosti“

⁸⁴ ELP, s. 216.

⁸⁵ Další projev dominance je vyřazení určitých pojmů z oblasti etiky, a to třeba pojmu lítosti, štěstí, hrdinství a podobně.

nějaké povinnosti jedině jinou povinností, v kombinaci s principy důležitosti a první charakteristikou. Naše úvaha by potom měla probíhat následujícím způsobem. Mám povinnost jednat podle morálních důvodů, jelikož ty mají největší důležitost. Pokud tyto důvody zohledňuji, dospěji k obecné morální maximě.⁸⁶ Pokud existuje aktuální možnost jednat morálně, mám povinnost tak jednat. Možnost jednat na základě morálních důvodů však existuje stále. Vždy je možné nějakým způsobem aktualizovat obecné morální maximy, a proto mám povinnost nedělat nic jiného než jednat podle obecných morálních maxim. Dostal jsem se do problému, a to takového, že nemohu najít žádné morálně neutrální jednání. Pokud uskutečňuji běžnou činnost, například se rozhodnu složit píseň, mohu podle aplikace morálky povinnosti provést úvahu, že jistě existuje nějaká morální povinnost, kterou bych měl v danou chvíli uskutečňovat, a ke které jsem zavázán. Skládání písně je v tuto chvíli činností, kterou nenaplňuji žádnou morální maximu a tím se provinuji proti tezi, že pokud mám možnost jednat podle morálního důvodu, tak bych takto jednat měl, jelikož má ze všech důvodů vždy největší důležitost. Tím se můj individuální život stane naprosto pohlcen morálkou povinnosti a nezbude v něm místo na žádné jiné činnosti než uskutečňování obecných morálních maxim a dodržování procedurálního pravidla morálky. Nejsem oprávněn na své vlastní projekty mimo morálku, člověku běžné pocity jako je láska, radost z různých činností a podobně. Z takových prožitků bych měl cítit pouze vinu, jelikož se vymykají přitakání morální povinnosti. Jak píše Williams: „Pokud povinnost bude moci strukturovat etické myšlení, existuje několik přirozených způsobů, kterými bude mít úplnou nadvládu nad životem.“⁸⁷

Druhá chyba je redukovat praktickou nutnost na morální povinnost. Tento aspekt souvisí s pátou a šestou charakteristikou. Praktická nutnost, jak byla představena na příkladu Gauguina či Anny Kareniny, má různé druhy realizace. Redukce praktické nutnosti na morální povinnosti opět vede k dominanci morální povinnosti nad individuálním životem. Tuto dominanci jsem popsal v první části v termínech lidského jednání, tedy pomocí důvodů, které se mohou stát praktickou nutností, přičemž morálka povinnosti tyto důvody redukuje právě na morální povinnost.⁸⁸ Stejný závěr lze učinit pomocí konceptu důležitosti a hodnot, přičemž Williamsova argumentace implicitně předpokládá jeho koncepci lidského jednání.⁸⁹ Je možné

⁸⁶ *ELP*, s. 201-202. Partikulární aplikace morálního pravidla říká, když se člověk topí, mám morální povinnost mu pomoci. Když tuto povinnost zohledním, odhalím pravidlo, pomáhej tomu, kdo je v nebezpečí. Potom můžu provést úvahu, že existuje stále někdo v nebezpečí, tedy mám povinnost neustále pomáhat.

⁸⁷ *ELP*, s. 202.: „If obligation is allowed to structure ethical thought, there are several natural ways in which it come to dominate life altogether.“

⁸⁸ Viz. Morální povinnost: předběžná poznámka

⁸⁹ *ELP*, s. 202-205. Nebudu zde řešit distinkci relativní a obecné důležitosti, jelikož se domnívám, že to pro samotnou kritiku morálky povinnosti není zásadní. Obecná povinnost je po mém soudu pro Williamse nepředstavitelný pojem v rámci jeho teorie jednání, čemuž i nasvědčuje pasáž. *ELP*, s. 202.: „It is not at all clear

tvrdit, že je něco důležité a následně podle toho nejednat, ani o tom neuvažovat. Proto Williams přichází s termínem priority v rozvažování⁹⁰. Jak poukazuje Stan Van Hooft⁹¹, odlišnost priority v rozvažování od konceptu důležitosti je v tom, že důležitost se primárně netýká praktické rozvahy. Priorita v rozvažování je vyjádřením toho, na čem člověku záleží, co je pro něj či pro ni důležité, tedy vyjadřuje charakter. Priorita v rozvažování je takový obsah v mysli, kterému mezi ostatními obsahy přikládáme zásadní důležitost. Priorita je vždy spjata s konkrétním subjektem a jeho rozvažováním; následně pak může být rozšířena na širší skupinu, která sdílí koncept priority v určité oblasti. Otázku, kterou morálka povinnosti zodpovídá jasně, je, zda existuje důležitost, která je důležitější než důležitosti jiné. Odpověď na tuto otázku z hlediska morálky povinnosti je ano, je to právě morální povinnost, která má ve všech ohledech největší důležitost, a zároveň i pro každý subjekt prioritu v rozvažování. Williams chce tyto koncepty vidět odlišně. Důležitost je možné posuzovat vždy s ohledem na danou oblast, například můžeme hájit, že plnění morální povinnosti je důležité pro skupinu subjektů, které přisuzují morálním důvodům určitou prioritu v rozvažování. Stejný subjekt či skupina subjektů však může prioritu přikládat důvodům úplně jiným, na příklad estetickým. Rozhodovat, která důležitost je důležitější, je podle Williamse vždy redukce širší lidských motivací, omezení oblasti důvodů, kterým může být přikládána priorita v rozvažování, jelikož ta je vždy závislá na motivační struktuře subjektu. Totiž, aby něco nabylo priority, musí to být pojmáno individuem či skupinou individuí jako vnitřní důvod, který je založen na motivaci obsažené v jejich vlastní motivační struktuře. Proto je každý koncept důležitosti v posled závislý na jedinci či skupině jedinců a představa nezávislé, univerzální důležitosti je pouhým konstruktem. Podle Williamse je přínosné v rámci sociálního soužití lidí⁹² přikládat etickému životu jistou důležitost. To, co však činí morálka povinnosti, je fiktivní závěr, že morální důvody ztělesněné v podobě morální povinnosti, mají nárok na nejvyšší důležitost a tím se stávají jedinou hodnotou, čímž opomíjejí jiné hodnoty lidského života, které jsou běžně přijímány jako důležité. „Etický život je sám o sobě důležitý, ale je třeba vědět, že existují mimo něj i jiné důležité věci.“⁹³

Třetím bodem kritiky instituce morálky je domněnka, že se morální praktická nutnost vždy realizuje jako morální povinnost. Tento bod je opět redukce širší etického života. Jedním

what it is for something to be, simply, important (...) I doubt that there can be an incontestable account of this idea; the explanations people give of it are necessarily affected by what they find important.“

⁹⁰ *ELP*, s. 203.: „deliberative priority“

⁹¹ *Van Hooft*, s. 352-353.

⁹² Viz. 2.3. Etika bez morálky

⁹³ *ELP*, s. 205.: „Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important.“

z příkladů, který ukazuje omezenost této fikce, je případ hrdinství.⁹⁴ Morální povinnost je chápána jako očekávání, které je založeno na obecných normativech, podle kterých pokud subjekt nejedná, může za to být viněn. Vina je aplikována jednak druhými, jelikož disponují stejnými morálními důvody. Dále je zde vnitřní vina ve vztahu k sobě samému, provinění se vůči vlastním důvodům v podobě morálních zákonů, které jsou zavazující a byly porušeny. Případ hrdinství se realizuje v rámci etického života v podobě praktické nutnosti. Vezměme příklad člověka, který čeká na metro. Poslední minutu před příjezdem soupravy přivrávorá opilec a spadne do kolejnice. Plné nástupiště přihlíží, avšak jeden člověk neváhá, skočí dolů, opilce vytáhne a zachrání mu život. Pravděpodobně bychom nikoho z přihlížejících nevinili, že v této situaci nejednal jako zachránce, jelikož by tím bezprostředně ohrožoval svůj život, dále pomáhal někomu, kdo si nehodu zavinil vlastním zapříčiněním. Na druhé straně jednání člověka, který opilce zachránil, je možné hodnotit jako morálně dobré a do jisté míry hrdinské. Důvod, na základě kterého hodnotíme jednání jako dobré, nemá v tomto případě s povinností nic společného. Hrdinství je specifický motiv projevující se tak, že člověk v partikulární situaci pocítuje praktickou nutnost učinit dané jednání. Akt je hodnocen jako dobrý, zároveň je nesmyslné tvrdit, že je třeba jedince vinit, pokud daný akt nevykoná.⁹⁵ Z hlediska morální povinnosti je tento případ nepředstavitelný. Buď existuje morální povinnost něco vykonat, a pokud čin není vykonán, objevuje se vina za nevykonání aktu; pokud v dané situaci neexistuje morální povinnost, je akt morálně indiferentní. Tím se ukazuje další projev odcizení přístupu morálky povinnosti od toho, jak ve skutečnosti funguje etický život.

2.2.2.3 Konkrétní systémy

Nyní je třeba naznačit, které systémy do instituce morálky spadají. Nejvěrnějším reprezentantem morálky povinnosti je Immanuel Kant, potažmo na Kanta navazující deontologické systémy.⁹⁶ Druhým systémem, který Williams řadí do morálky povinnosti, je utilitarismus.⁹⁷ Na první pohled se může zdát, že jde o redukci těchto komplexních systémů, které mají různé podoby. Williams podstupoval mnoho debat a teoretických argumentací ohledně jednotlivých aspektů či podob obou teorií. Mně zde půjde o ukázání základní spojitosti těchto dvou systémů. Dále se pokusím představit, jak konkrétně uplatňují své nároky pomocí dvou Williamsových příkladů, které prokáží, v čem jsou tyto přístupy pochybné.

⁹⁴ ELP, s. 198.

⁹⁵ Zmínku o těchto jednáních najdeme například u Johna Rawlse, který je nazývá „supererogatory actions“, avšak blíže je nerozpracovává. Srov. RAWLS, John. *A Theory of Justice*. The Belknap Press, 1971. ISBN 0674880145. (Dále jen: *Rawls*), s. 117.

⁹⁶ ELP, s. 194.

⁹⁷ ELP, s. 197-198.

Zjednodušeně lze Williamsovu představu o tom, co spojuje utilitaristické a deontologické teorie, ukázat pomocí výkladu Charlese Taylora⁹⁸. Utilitaristické a deontologické systémy jsou vždy procedurální. Určují to, jak by měl probíhat proces rozhodování, který vede ke správnému jednání.⁹⁹ Správnost tohoto procesu je určena pravidlem daného systému. Toto pravidlo je v obou případech postulováno jako universální a absolutní, tedy nezávislé na konkrétní situaci či individualitě člověka. V obou případech jediné dodržování tohoto pravidla vede ke správnému jednání. V těchto pravidlech je ztělesněna morální povinnost, kterou je každý subjekt zavázán a je viněn, pokud jí nedostojí. Oba systémy tím dostávají devíti charakteristik, které byly výše popsány. Utilitarismus zavádí procedurální pravidlo jako princip užitku. U Kanta se objevuje v podobě kategorického imperativu. Princip užitku formuluje například John Stuart Mill následujícím způsobem: „Skutky jsou správné, nakolik přispívají ke štěstí a jsou špatné; nakolik přispívají opaku štěstí.“¹⁰⁰ Kategorický imperativ ve své první formulaci zní: „Jednej tak jako by tvá maxima měla sloužit zároveň za obecný zákon.“¹⁰¹ Oba systémy postupují v mnoha ohledech odlišně, dochází k jiným závěrům, vycházejí z jiných předpokladů. To, co je pro ně společné, je, že sókratovskou otázku zodpovídají absolutním způsobem. Zavádí princip povinnosti, který splňuje všechny charakteristiky morální povinnosti, je nezávislý na historické situovanosti, psychologické odlišnosti, individuálních projektech, pojímají subjekty jako totožné, stejně fungující jednotky a definitivně řeší to, jak by měl člověk žít. To je z důvodů, které byly popsány, pro Williamse neospravedlnitelný nárok.

Chyby obou systémů Williams ukazuje na dnes již v morální filosofii notoricky známých příkladech. Tyto příklady slouží jako argumenty, které podporují Williamsovy závěry. Ukazují jak neintuitivní a zvrácenou představu etického života oba systémy nabízejí. První příklad je mířen proti deontologickým teoriím. Před námi se topí dva lidé.¹⁰² Jeden z nich je cizí člověk a druhý je náš manžel či naše manželka. Podle procedurálního principu deontologických systémů by fakt, že se zrovna topí nám blízký člověk, vůbec neměl hrát v rozhodování roli, jelikož by šlo o hypotetický imperativ na základě individuálních vztahů, nikoli o obecné pravidlo, odvozené z universálního principu. Tímto způsobem však rozvažování nefunguje a je podivné tvrdit, že by tak probíhat mělo. Tento případ ukazuje, že

⁹⁸ Taylor, s. 147-151.

⁹⁹ Pacovská, s. 29-30.: „Soustředí se tedy (kantianismus a utilitarismus) na poskytnutí jakéhosi rozvažovacího rámce, který jednající navede v rozhodování a v posuzování situace, jehož výsledkem je jednoznačný soud o tom, co je za daných okolností správné udělat.“

¹⁰⁰ MILL, John, Stuart. *Utilitarismus*. Vyšehrad, 2011. ISBN 978 - 80 - 74 29 -140 -1. (Přel.: Karel Šprunk), s. 42.

¹⁰¹ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. (Přel.: Ladislav Menzel), s. 89.

¹⁰² *Persons, character and morality*, s. 17-19.

etické soudy jsou naopak často situované a individuální. V takto kritické situaci je pochopitelné a často i ospravedlnitelné, že jedinec cítí bezprostřední praktickou nutnost zachránit nejprve někoho, ke komu cítí hlubokou emoci, která byla v jeho motivační struktuře přítomna ještě před samotnou situací. Jak bylo ukázáno¹⁰³, důvody vycházejí z individuálních tužeb. Kontext individua, jeho motivace, projekty, vztahy a podobně, jsou tedy nutně určující pro etické rozhodování.

Kdyby se člověk v případě topících se osob měl povznést nad svoji situovanost a obecným soudem by měl dojít k tomu, proč je správné zachránit blízkého místo cizince, šlo by podle Williamse stále o chybné vysvětlení. Jde o přílišné uvažování. Představme si situaci, že se nám podařilo našeho blízkého zachránit. On či ona pak za námi přijde a ptá se: „Proč jsi tolik váhal?“ My odpovídáme: „Zvažoval jsem alternativy a správnost daného jednání na základě universálního morálního principu, kterým jsem vygeneroval obecné pravidlo. To jsem pak aplikoval na tuto situaci a dospěl k závěru, že je správné tě zachránit.“ Na tuto reakci by pravděpodobně následovala odpověď typu: „Měl jsi mě přece zachránit, protože jsi můj manžel/manželka, nikoli kvůli obecnému pravidlu.“ Tato konverzace je karikaturou, avšak ukazuje zásadní fakt o etickém životě, který deontologický systém vůbec nebere v potaz. To, že zachraňujeme topící se milovanou osobu, je bezprostřední realizace praktické nutnosti, která vychází z individuální motivační struktury; nikoli výsledek neosobní úvahy, při které zvažujeme alternativy. Každá snaha ospravedlnit jednání v podobných situacích pomocí abstraktního etického systému, je podle Williamse marná. Ospravedlnění je vysvětlení daného kontextu situace, bezprostřednosti, závislosti na vnitřních důvodech a zároveň uznání tragičnosti situace. Ostatní lidé pak toto ospravedlnění mohou přijmout, jelikož ve svoji motivační struktuře disponují podobnými motivacemi, tedy touhami, emocemi, závazky ke svým blízkým. Shrnutí morálního jednání je individualizované, vztažené k praktické situaci a ke konkrétnímu individuu. Deontologické systémy tento fakt chybně ignorují.

Konkretizaci kritiky utilitarismu provádí Williamsu například na příběhu jistého George.¹⁰⁴ George je studentem PhD programu chemie. Ze zdravotních důvodů má problémy najít místo. Doma má malé děti. Jeho žena musí chodit do práce, jelikož nemají moc peněz a to způsobuje problémy při výchově a péči o děti. O Georgově situaci ví jeho starší kolega a nabídne mu dobře placenou práci v laboratoři na vývoj chemických a biologických zbraní. George má však silné morální zásady a pacifistická přesvědčení. Domnívá se, že vývoj

¹⁰³ Viz. 2.2.2. Vnitřní důvody

¹⁰⁴ SMART, J. J. C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. 1973, Cambridge: Cambridge University Press., s. 97-98.

takových zbraní by vůbec neměl probíhat a rozhodně se na něm nechce podílet. Jeho starší kolega mu však namítne, že pokud práci nepřijme, nejen že jeho rodina bude ještě ve větších problémech, ale práci nabídne někomu jinému, kdo ji bude vykonávat s mnohem větším nadšením než George a tím způsobí ještě více škody. Co má v dané chvíli George udělat? Utilitarismus má poměrně jednoznačnou odpověď. George by měl práci přijmout, jelikož když na daný příklad aplikujeme procedurální pravidlo utilitarismu, kalkul užitku, rozhodně více obecného štěstí a méně strasti přinese Georgovo přijetí místa. Williams tím nechce ukázat jen to, že utilitaristický kalkul může někdy vést ke spekulativním výsledkům. Tento příklad nemá být primárně protipříkladem, u kterého utilitarismus generuje nesprávné jednání, a proto bychom měli utilitarismus zavrhnout. Williamsova kritika jde jiným směrem. To, co je v dané chvíli správné udělat, můžeme nechat otevřené a klidně je možné se domnívat, že by George práci přijmout měl. Důležitý je způsob, kterým utilitarismus k samotnému případu přistupuje. Utilitarismus totiž ignoruje fakt, že jde o jednání konkrétního subjektu v kontextu jeho života. Bere všechny individua jako stejné atomy podléhající unifikujícímu principu. Jakýkoli pocit, který se stane zásadní v procesu rozhodování, je brán jako irelevantní, pokud nevychází z utilitaristického kalkulu. Správné rozhodnutí v případě George nelze určit pomocí principu, který nebere v potaz jeho vnitřní motivace. To, co je pro George určující, není obecný kalkul užitku, ale jsou to právě jeho vnitřní důvody, založené na pocitech, emocích, motivacích, kterými disponuje pouze on. Utilitarismus dále opomíjí kontext daného jednání v rámci celku života jedince. Ignoruje fakt, že kdyby George práci přijal, měl by sám ze sebe tak špatný pocit, že by mohl na příklad propadnout depresím. Taková situace je pro utilitarismus nepředstavitelná, jelikož špatný pocit z jednání, které bylo kalkulem vyhodnoceno jako správné, je jednoduše iracionální a víc se o něm říci nedá. Zásadní chybou je, že utilitarismus nedokáže spojit jednání s individuem.

Oba příklady ukazují základní fakt, a to že není něco jako neosobní jednání, každé jednání musí být posuzováno jako spojené s kontextem subjektu, jeho života, projektů, hodnot, vztahů, pocitů, emocí, charakteru, integrity a podobně. Všechny tyto zásadní aspekty etického života systému morálky povinnosti přehlíží a podle Williamse je třeba je vrátit do etického diskurzu. Nikoli proto, že potom budou lidé jednat lépe, ale protože morální filosofie nemůže popisovat jednání na základě fikce. Etický život znamená prakticky jednat ve světě. Takové jednání probíhá vždy z první osoby. Z pozice subjektu, který se někde vyskytuje, má nějaké vztahy, hodnoty, plány a podobně. Odhlédnout od těchto aspektů je zastírání nezpochybnitelných faktů, ve kterých se etický život odehrává.

2.2.3 Závěr

Ukázaly se kontury toho, co se skrývá pod názvem práce, tedy v čem je morálka povinnosti otrocká¹⁰⁵. Instituce morálky nás nutí být otroky důvodů, které jsme si nezvolili, připisuje nám motivace, které nemusíme nutně mít. Redukuje naše životy v rámci individuálních tužeb a důvodu, které jedinec považuje za důležité a v rámci kterých jedná, na morální povinnost, čímž se ztrácí jedinečnost a pestrost lidského života. Zároveň ignoruje závislost morálních důvodů na situovanosti subjektu. Morální povinnost je postulována jako universální důvod s největší důležitostí, který zavazuje každý subjekt a tím na základě fiktivní představy lidské motivační struktury zotročuje subjekt morálním ideálem, kterému je empiricky nemožné dostat, proto subjekt cítí stálou vinu z vlastních nedostatků v poměru k tomuto ideálu. To, jak ambici Williamsovy kritiky morálky povinnosti nejvěrněji interpretovat, je chápat ji v intencích myšlení Friedricha Nietzscheho. To znamená nesoustředit se na teoretické podrobnosti, ale na celkový étos, který s sebou morálka povinnosti nese v rámci etického života. Williams přistupuje k dílu Nietzscheho kreativně a eklekticky. Jistě nelze chápat Williamse jako přímého následovníka Nietzscheho, jelikož něco takového podle Williamse ani není možné. Neexistuje žádný správný „nietzscheismus“, směr, jak být věrný Nietzscheho myšlení. To, co Williams s Nietzscheho dílem činí, je, že si vybírá motivy, směry, způsoby přístupu k problémům, které mohou pomoci odhalit nové perspektivy.¹⁰⁶ Nezvyklý způsob psaní, nejasná systematická klasifikace¹⁰⁷ a odpor k systematickému myšlení v praktické filosofii, je něco, co mají Williams s Nietzschem společné. Williams opakovaně tvrdí, že nechce tvořit novou etickou teorii, nový systém.¹⁰⁸ Hledá přístup, který by byl věrnější etické

¹⁰⁵ Termín „otrocká morálka“ v názvu práce vychází jednak z Williamsova spojení „The Peculiar Institution“, které se používalo v 19. století ve Spojených státech amerických jako eufemismus pro otroctví. (Viz. *Definitions for peculiar institution*. Definitions [online]. [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://www.definitions.net/definition/peculiar+institution>). Williams tuto spojitost přiznává. Viz. *An interview with Bernard Williams*. Za druhé je název práce inspirovaný Nietzscheho pojmem „otrocké morálky“, ze kterého čerpá Williamsova kritika, jak ukazuje Maudemarie Clark. Viz. CLARK, Maudemarie. *On the Rejection of Morality Bernard Williams's Debt to Nietzsche*. Nietzsche on Ethics and Politics. Oxford University Press, 2015, pp. 100-122. ISBN 9780199371846. Sám Williams konstatuje v odpovědi Taylorovi, že jeho kritika morálky povinnosti jde „nietzscheiánskou cestou“. Viz. Taylor, s. 202. Williamsův přístup k Nietzschemu viz. WILLIAMS, Bernard. *Nietzsche's minimalist moral psychology*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 1995, pp. 65-74. ISBN 978-0521478687. (Dále jen: *Nietzsche's minimalist moral psychology*)

¹⁰⁶ Například problematika viny viz. *Nietzsche's minimalist moral psychology*, s. 72-74.

¹⁰⁷ Dobrým příkladem selhání o systematickou klasifikaci je recenze ELP od Simon Blackburna, který považoval Williamse za konzervativního myslitele aristotelské tradice. To však Williams v odpovědi naprosto odmítá. Srov. BLACKBURN, S. *Making Ends Meet*. Philosophical Books, 27: 193-203. 1986, doi:10.1111/j.1468-0149.1986.tb01196.x.

¹⁰⁸ *Morality*, s. 12. Srov. *An interview with Bernard Williams*: „People are always asking, ‘What would you put in its (moral theories) place?, the answer is none. There is a great deal of difference between, on the one hand, theoretical structures that enable us to think about the relation of ethics to the world and, on the other hand, moral

zkušenosti, než je teoretické a systematické myšlení. V této intenci je třeba chápat odstranění otrocké morálky. Instituci morálky je třeba odstranit nikoli kvůli tomu, že stojí na chybných teoretických předpokladech, nebo že ze svých předpokladů neoprávněně vyvozuje závěry. Kritika nemá být teoretickou opravou chybného systému. Williamsovi jde o odstranění systémů vůbec. Odstranění přístupu myšlení, který operuje s nárokem, že adekvátní způsob vysvětlení etické zkušenosti, je teoretický systém, který může beze zbytku vysvětlovat a ovlivňovat lidské jednání v rámci jeho účelu či důvodů, kterými má být subjekt zavázán. Systémů, které předpokládají, že morální důvody musí při každém konfliktu vyhrát.

Odstranění otrocké morálky spočívá ve vzdání se přístupu k etické zkušenosti pomocí morální povinnosti. Přístup morální povinnosti jednak omezuje šíři konceptů, se kterými se člověk běžně v etické zkušenosti setkává. Za druhé přeceňuje důležitost morálních důvodů v rámci lidského jednání. Za třetí ignoruje situovanost jedince a provázanost etických důvodů s jeho individuálním životem. Williams pro svou kritiku volí systémy morální povinnosti, jelikož jsou v jeho očích dominantní v posledních dekadách. Jeho kritika však není omezena pouze na tyto systémy. Jakýkoliv teoretický pokus deskriptivně a preskriptivně popsat univerzálním a absolutním způsobem etickou zkušenost je pro Williamse neadekvátní. Lidské jednání vychází z velké šíře motivací, důvodů, které jsou založeny v individuální psychice subjektů, která je závislá jednak na jedinečnosti subjektu, zároveň na zvnitřněných vnějších důvodech, které jsou tvořeny aktuální historickou a sociální situovaností. Pokud má existovat něco jako universální etické důvody, musí jít o motivace, které jsou obsaženy v motivační struktuře každého individua nezávisle na jeho jedinečnosti a situovanosti a lze je i jako takové empiricky prokázat bez předpokládání jejich fiktivního zdroje. Systémy instituce morálky postulovaly morální povinnost jako takový universální důvod, jehož esenciálním rysem je největší důležitost mezi všemi důvody. Je již zřejmé, že jakékoli důvody s tímto nárokem jsou pro Williamse nepřijatelné. Jde podle něj o sen¹⁰⁹, že každý subjekt je zavázán k morálnímu jednání, má možnost a zároveň povinnost být dobrým člověkem, a to nezávisle na individuálních motivacích, sociálním, kulturním a historickém kontextu. Jde o ideál, ve který jsme podle Williamse doufali, dále však nemůže sloužit účelům etického života, jelikož jsme si vědomi, že jde o fikci. To, jestli je možné založit etiku jiným způsobem než na základě fiktivního zdroje; či zda existují universální etické důvody, které jsou obsaženy v motivační struktuře každého subjektu; jsou zásadní otázky, kterým se bude věnovat poslední kapitola.

or ethical theories that are supposed to tell us how to decide what to do. The removal of the latter, which is the main focus of my book (ELP), seems to me to remove very little at the moral level.“

¹⁰⁹ ELP, s. 220.

2.3 Etika bez morálky¹¹⁰

Dostal jsme do bodu, který pro etiku nevypadá dobře. Je zřejmé, že důležitost důvodů je relativní vzhledem k individuální motivační struktuře. Není jisté, zda každý člověk disponuje etickými důvody. Na druhé straně, i kdyby disponoval, není zavázán se jimi řídit. Lidské jednání je závislé na komplexní struktuře motivací, přičemž etické úvahy mezi nimi nemají jakkoli výsostné postavení. Může se zdát, že podle Williamse, si každý může dělat, co chce, jelikož motivace k jednání jsou založeny v individuální psychice. Morální teorie ztratily universální sílu vymáhat etické jednání; dokázat, že jsou lidé k takovému jednání ze své podstaty zavázáni. Co potom můžeme říct člověku, který jednoduše nechce jednat morálně; dokonce na způsob Kalikla z dialogu Gorgias, nechce přijímat důvody pro etické jednání?¹¹¹ Jak píše Susan Wolf, co můžeme říct Calligulovi či Idi Aminovi?¹¹²

Podat ospravedlnění toho, že každý člověk je zavázán etickými důvody, je častým projektem morální filosofie. Jak poukazuje Thomas Scanlon¹¹³, některé teorie volí formální strategii, tedy ukáží požadavky, které jsou nevyhnutelné a zahrnují každého. Například Kant vyvozuje zavázanost morálním zákonem z prostého faktu, že náležíme do skupiny racionálních bytostí. Druhá možná strategie ospravedlnění etického života je substantiální. Určí se základní hodnota, o kterou každý usiluje a následně se prokáže, že etickým jednáním se k ní přibližujeme, opačným vzdalujeme. Pro utilitarismus by například taková hodnota byla maximalizace obecného štěstí. Williams nevolí ani jednu z těchto strategií. Ospravedlnění etického života není něco, co by měla filosofie podle Williamse poskytnout; stejně jako vytvořit definitivní teorii správného jednání. Neexistuje něco jako Archimédův bod pro etiku, ze kterého by bylo možné podat etické ospravedlnění. Williams se nedomnívá, že by zmíněné otázky mohla zodpovědět jakákoli etická teorie. Nechce tvořit systém, který se odvolává na zdroj morálky, na jehož základě je konstruován princip správných důvodů a dobrého života. To však neznamená, že by Williams odmítal to, že etické důvody hrají zásadní roli v lidském životě, či by jim plně upíral závaznost.

¹¹⁰ Název poslední kapitoly je inspirovaný kapitolou Tomáše Hejduka *Etika bez nadbytečného přemýšlení, užitku a morálky*. Interpretace Tomáše Hejduka se mi jeví plně v intencích Williamsova myšlení, pouze se domnívám, že Hejduk v kapitole neklade dostatečný důraz na Williamsovu představu, jak funguje lidské jednání, která je, jak jsem se snažil ukázat napříč prací, základem pro Williamsův přístup k etice. Dále Hejduk popisuje Williamsovo myšlení především vzhledem k osobní, individuální rovině. Já se v poslední kapitole pokouším tuto rovinu rozšířit o společenský rozměr. Srov. HEJDUK, Tomáš. Bernard Williams: *Etika bez nadbytečného přemýšlení, užitku a morálky*. JIRSA, Jakub. Přístupy k etice III.. Filosofie, 2016, pp. 81-115. ISBN 978-80-7007-482-4.

¹¹¹ ELP, s. 25.

¹¹² WOLF, Susan, *Meaning and Morality*, Proceedings of the Aristotelian Society, 97: 299–315. 1997. (Dále jen: Wolf), s. 301; tento problém je představen v pozn. 16.

¹¹³ SCANLON, Thomas. *What We Owe to Each Other*. 1998, Belknap Press of Harvard University Press. (Dále jen: Scanlon), s. 149-153.

Mým záměrem je představit tři hypotézy, které jsou v intencích Williamsova myšlení, a jsou nástinem pozitivní vize pro etiku. Za prvé, každý, kdo je schopen elementární úvahy v zájmu druhé osoby, má dispozici k etickému rozvažování, tedy patří do celku etického života. Za druhé, etické důvody odkazují ke všem subjektů prostřednictvím společenských očekávání. Za třetí, etické důvody lze odvodit jednoduchou úvahou ze základních lidských vztahů a zájmů ve světě, především z motivace žít svůj vlastní život.

Na začátek je třeba říct, že podle Williamse není možné odvodit etické důvody z primárních potřeb¹¹⁴. Vyvození je jistý akt rozvažování, který odhaluje či tvoří obsah motivační struktury. Na základě existujících motivací a tužeb se rozvažováním rozšiřuje motivační struktura o etické důvody. Nelze tvrdit, že by geneze etických důvodů probíhala vždy stejným způsobem a dalo by se nějak systematicky uchopit či předepsat, jak by měla probíhat.¹¹⁵ Nelze vyloučit, že mohou existovat jedinci, kteří etické důvody jednoduše odmítají. To však nutně neznamená, že se jich tyto důvody netýkají. Jak uvidíme, etické důvody jsou předpokladem společenské kooperace. Ukáže se, že etická angažovanost je běžnou, v zásadě i nezbytnou součástí individuálního života.

2.3.1 Postava amoralisty a etický život

Nyní je třeba prokázat první hypotézu, tedy to, že téměř každý má dispozici k zvažování etických důvodů. Pro předvedení této teze si je třeba explicitně položit otázku, jakou má člověk motivaci k etickému jednání. Výjimku z první hypotézy představuje zarytý nihilista. Člověk, který se domnívá, že nic nemá smysl, nemá žádný zájem ve světě, žádnou motivaci žít. Taková osoba nemůže být přesvědčena neboli motivována ani etickými důvody. Etické důvody musí být založeny na vnitřních motivacích. Pokud člověk nemá žádné zájmy, není pro něj morálka důvodem. Takový člověk nepotřebuje morálku, ale pomoc.¹¹⁶ Třeba v podobě pomoci nalézt

¹¹⁴ Williams opakovaně odmítá, že by bylo možné z představy lidské přirozenosti, i kdyby byla založená na vědeckých poznatcích z genetiky či biologie, konstruovat etickou teorii, která předepisuje, jak správně žít. Viz. *Morality*, s. 26. Na druhé straně etika jako disciplína by měla spolupracovat s jinými vědami, a to především s humanitními obory. Například psychologie je podle Williamse zásadní kooperativní obor pro etiku, jelikož etika člověku nemůže připisovat motivace k jednání, které nikdy nemůže mít. Srov. WILLIAMS, Bernard. *Evolution, ethics, and the representation problem*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 195, pp. 100-110. ISBN 978-0521478687., s. 109.

¹¹⁵ To proto, že není možné popsat proces rozvažování definitivním způsobem. Rozvažování není vyčerpitelné na racionální úvahu, může jít o proces imaginace, bezprostřední emoce a podobně. Viz. pojem „schůdná rozvažovací cesta“.

¹¹⁶ *Morality*, s. 17. Srov. *ELP*, s. 47-49. Situaci popisuje příklad adolescenta Susan, která chce spáchat sebevraždu. Williams popisuje, že pomocí jeho přístupu k jednání v termínech vnitřních důvodů, lze ukázat, že jedinci v jistých situacích, jsou neschopni rozpoznat své vlastní motivace a pravé zájmy („real interests“).

vnitřní motivace, které učiní pro něj, či pro ni život smysluplný.¹¹⁷ Takový případ je však okrajový a nebrání prokázat tezi, že morálka se dotýká i postavy amoralisty. Tedy že amoralista má, mimo krajní případy, dispozici k provádění etických úvah a pokud tak nečiní, může být legitimním způsobem viněn, jelikož půjde o selhání v základní společenské interakci.

Je nasnadě obhájit hypotézu na postavě amoralisty¹¹⁸, a to proto, že by se mohlo zdát, že amoralista stojí mimo rámec etického života, jelikož odmítá brát v potaz etické důvody. Amoralista nebere morální důvody jako pro něj relevantní či jakkoli zavazující, ale má jiné zájmy.¹¹⁹ Otázku, zda existuje něco, co by měl obecně dělat, chápe amoralista v morálním smyslu, tedy z hlediska závaznosti k nějakému jednání.¹²⁰ Zodpovídá ji negativně. Jedná například ze sobeckých důvodů, za účelem dosažení bohatství, slasti či moci a podobně. Základní otázka, kterou můžeme takovému člověku klást, je, zda existuje jiná lidská bytost, na které mu či jí záleží. Pokud taková bytost neexistuje, jedná se o psychopata a můžeme vzdát svoje ambice, že by ho úvaha dovedla k etickým důvodům. Taková osoba je skutečně mimo rámec etického života, avšak to je další extrémní případ.

Z etiky jsou vyloučeny dva okrajové případy. Jednak člověk, který nemá žádnou motivaci žít; za druhé osoba, která není schopná elementární empatie. Vezměme však příklad amoralisty, který občasným jednáním projevuje zájem o druhé. Ilustrativní je postava Tonyho Montany z filmu *Scarface*. Tony Montana je příkladný amoralista, nemá žádné etické zásady. Proto, aby se stal mocným a bohatým šéfem mafie, je schopný jakéhokoli jednání, vraždit, užívat násilí, porušovat sliby a podobně. Na druhé straně mu záleží na dobru pro jeho sestru Ginu. Snaží se ji až paranoidně chránit před jakýmkoli potenciálním nebezpečím. V různých situacích ji nabízí pomoc a podobně. Jeho amorální postava vykazuje znaky jednání, které pramení ze zájmu o druhého. Tedy Tony Montana je schopen úvahy v termínech zájmu druhých. Motivace zájmu o druhého může být rozšířena procesem rozvažování. Například tímto banálním způsobem: Záleží mi na mé sestře Gině. Nechci, aby jí někdo ublížil. Na lidech, kterým ubližuji, může taky někomu záležet. Ergo neměl bych jim ubližovat.¹²¹ Samozřejmě pro Tonyho Montanu je mnoho věcí přednějších než tato úvaha. To, že toto rozšíření neprovádí, je

¹¹⁷ Susan Wolf rozvádí tuto Williamsovu úvahu na to, že aby důvody dávaly životu smysl („meaning“), nemohou mít pouze subjektivní význam, ale musí být objektivně hodnotné. *Wolf*, III.: „(...) meaning arises in a person's life when subjective attraction meets objective attractiveness.“

¹¹⁸ Další postavy, které Williams probírá, jsou egoista/subjektivist: Srov. *Morality*, s. 28-33, 40-51.; *ELP*, s. 13-15.; etický skeptik: Viz. *ELP*, s. 29-30.; relativista: Srov. *Morality*, s. 34-39.; *ELP*, s. 174-178. Všechny tyto postavy lze interpretovat jako přístupy k etickému životu.

¹¹⁹ *Morality*, s. 23-27.

¹²⁰ *Morality*, s. 17.: „Is there anything that I should, ought to, do?“

¹²¹ Na druhé straně Williams se nedomnívá, že by bylo možné vytvořit etický systém na základě sympatie či podobné úvahy; pouze zdůrazňuje, že cesta od partikulárního zájmu o druhé, k přemýšlení v obecných etických konceptech, není tak vzdálená.

selhání v mnoha ohledech. Jde o individuální selhání, selhání výchovy, sociálního prostředí a podobně. Zásadní je, že takový člověk má dispozici k tomu rozšířit své stávající motivace k zvažování etických důvodů. Toto rozšíření vychází ze základní starosti o blízké. Dále je možné amorálního člověka konfrontovat s etickými důvody a ukazovat, proč jsou i pro něj relevantními motivacemi. V tomto ohledu mají etické důvody normativní sílu. Potom je možné aplikovat různé etické nástroje¹²², které mohou jednatícího oslovit, či podnítit k etické úvaze. Přijmutí etických důvodů jako vnitřních motivací k jednání je individuální rozhodnutí, které je založeno na výchově, společenském kontextu a podobně. Avšak samotná dispozice k takové rozvaze je běžně přítomna v lidské motivační struktuře, jen musí být subjektem rozvedena. Každý, kdo je schopen projevit zájem o druhé, má dispozici k provedení etické úvahy, tedy i možnost slyšet etické důvody a být jimi konfrontován.¹²³ Tato elementární starost o blízké je součástí života většiny lidí. Jak píše Williams, etické důvody jsou pouze „rozšíření toho, čím již disponoval“¹²⁴. Neschopnost jednat morálně je často „vyjádřením morálního života“¹²⁵. Nyní je třeba blíže specifikovat, jakou roli hrají etické důvody v životě člověka.

2.3.2 Povinnost a očekávání

Williams chce hájit, že pro většinu lidí jsou etické důvody hluboce zakořeněny v motivační struktuře a vykazují značnou důležitost, jelikož jsou fundamentálním předpokladem individuálního života a intersubjektivního soužití. Tedy jsou nepostradatelné jak na úrovni osobních, tak společenských vztahů. Jak Williams sám píše: „Nemohla by zde být žádná společnost bez nějakých morálních pravidel.“¹²⁶ Jedním z etických konceptů, který je presumpcí fungování člověka v běžném životě, a Williams jej explicitně popisuje, je pojem povinnosti. Když jsem popsal kritiku instituce morálky, záměrně jsem vynechal zásadní pozitivní bod této kritiky. Williams totiž v rámci kritiky toho, co bylo nazváno morální povinnostmi, vypracovává vlastní pojetí povinnosti.¹²⁷ Povinnost se dá rozdělit na negativní a pozitivní. Williams chápe povinnost jako ty zásady, na které se můžeme spolehnout ve společenské interakci; neboli jde o nevyslovená pravidla, která se ve společnosti předpokládají. To, jak předpoklad negativní povinnosti funguje, lze demonstrovat na jednoduchém příkladu.¹²⁸

¹²² Příkladem takového nástroje je vina.

¹²³ Podobnou úvahu provádí například Stephen Darwall. Tvrdí, že člověk je zahrnut do etického života, pokud disponuje tzv. „second person thoughts“, tedy schopností projevit zájem o druhého. Srov. DARWALL, Stephen. *On Moral Accountability*. Philosophybites [online]. 30.3. 2014 [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://philosophybites.com/2014/03/stephen-darwall-on-moral-accountability.html>

¹²⁴ *Morality*, s. 26.: „(...) extension of what he already has.“

¹²⁵ *Moral Incapacity*, s. 4.: „(...) an expression of the moral life.“

¹²⁶ *Morality*, s. 20.: „There can be no society without some moral rules.“

¹²⁷ *ELP*, s. 205-208.

¹²⁸ *ELP*, s. 206.

Dva byznysmeni se domlouvají na tom, jak se vypořádat s konkurenčním podnikem. Jeden z nich řekne: „Jistě bychom je mohli nechat zabít, ale to bychom měli dát stranou již od začátku.“¹²⁹ To, že nezabijí konkurenta v podnikání, je něco samozřejmé. Vůbec myšlenka o vyloučení této možnosti, je znepokojivý fakt. Tento případ ukazuje o etickém životě to, že existují koncepty, které se projevují jako restriktce našeho rozvažování a tím utváří morální hranice. Williams tyto základní předpoklady popisuje následujícím způsobem: „Lidé se musí v nejvyšší možné míře moci spolehnout na to, že nebudou zabiti či užiti jako prostředek a dále musí moci počítat s tím, že budou mít nějaký prostor, předměty a vztahy s druhými lidmi, které mohou považovat za sobě vlastní. V jejich zájmu také je, že nebudou, alespoň do jisté míry, obelháváni. Jeden ze způsobů, kterým mohou být tyto účely dosaženy, a pravděpodobně způsob jediný, je nějaký etický život.“¹³⁰ Tento koncept povinnosti Williams označuje jako negativní povinnost. Pozitivní povinnost se projevuje v případech bezprostředního stavu nouze. Například, když vidím ve své bezprostřední blízkosti se topit člověka, z moji vlastní motivace, touhy být zdravý, která, jak bylo řečeno, patří k fundamentálním motivacím lidské bytosti; se pomocí priority v rozvažování v dané situaci generuje motivace takovému člověku pomoci. Nejde o vyvození z obecné morální povinnosti jako v případě instituce morálky, ale bezprostřední akt založený na mně vlastní motivaci. Ignorace takové povinnosti se podle Williamse neobejde bez viny.

Obě povinnosti vychází ze základní lidské motivace, totiž touhy žít svůj individuální život. Z této základní motivace lze snadno usuzovat na obecnou povinnost, kterou by každý měl taktéž uznat; a to díky racionální rozvaze, která je založená na koherenci motivací. Pokud já mám touhu žít svůj individuální život, který se realizuje ve společnosti; jsou zde druzí, kteří mají rovněž touhu žít svůj individuální život. Ve vlastním zájmu potom musí být respektována základní obecná očekávání, a to z toho důvodu, že tyto očekávání mohou fungovat jen recipročně. Naprosté odmítnutí etického rámce uvažování znamená parazitování¹³¹ na etickém systému. Jednoduše v tom smyslu, že člověk potřebuje společnost. Taková společnost nemůže fungovat bez základních etických očekávání od druhých.¹³² Musíme se moci spolehnout na to,

¹²⁹ ELP, s. 206.: „Of course, we could have them killed, but we should lay that aside right from the beginning.“

¹³⁰ ELP, s. 205.: „People must rely as far as possible on not being killed or used as a resource, and on having some space and objects and relations with other people they can count as their own. It also serves their interest if, to some extent at least, they can count on not being lied to. One way in which these ends can be served, and perhaps the only way, is by some kind of ethical life.“

¹³¹ *Morality*, s. 20.

¹³² ELP, s. 83. Williams má tímto přístupem, jak sám přiznává, blízko ke kontraktualismu, i když mnoho aspektů a jeho podob kritizuje, především proto, že jde o: „desire to be able to justify ones action to others on grounds they could not reasonably reject“ Ke kontraktualismu se vrátím v závěru. O negativní a pozitivní povinnosti píše například Rawls. Williams na jeho pojetí povinnosti zde navazuje. Srov. *Rawls*, §19.

že nebudeme zabiti, okradeni a podobně; že nám lidé nebudou lhát, že budou dodržovat sliby a mnoho dalších předpokladů, se kterými při jednání počítáme. Kdyby nikdo nedodržoval tyto předpoklady, nic takového jako fungující společnost, kde jedinec realizuje své individuální projekty, zajišťuje své základní potřeby, by nebylo možné. Tyto aspekty povinnosti jsou základním určením etického rámce, který umožňuje žití lidského života. Závěrem je, že jisté etické předpoklady jsou podmínkou možnosti uskutečnění individuálního života. Dále, etické důvody jsou něco, co čekáme od druhých a zároveň se čeká od nás samých, proto by měly mít jistou důležitost v rámci individuální motivační struktury.

2.3.3 Statut etických důvodů

Konečně je možné na pozadí řečeného shrnout, jaký mají statut etické důvody. Etické důvody nejsou něčím, co má vždy největší důležitost, či nemůže být v žádných případech porušeno. Williamsův koncept praktické nutnosti ukazuje jednání, které se může jakýmkoli etickým rámcem vymykat. Etické důvody neexistují jako vnější, obecné maximy. Jsou vždy závislé na subjektu a jeho individuální motivační struktuře. Stejně tak se nedá říct, že každý přijímá etické důvody jako vnitřní motivace pro jednání. Potom by Williams porušoval svou představu lidského jednání a připisoval jedinci důvody, které nemusí nutně mít. Mají tedy etické důvody nad jinými důvody zvláštní statut? Williams to netvrdí, dokonce je svým přístupem k člověku zavázán podobná přesvědčení odmítat. Na druhé straně se nedaří říct, že všechny důvody mají stejnou přesvědčovací sílu. Jak se ukázalo na příkladu člověka, který chce pít gin s tonikem, avšak před ním je benzín s tonikem.¹³³ Takový člověk nemá skutečně důvod směs vypít, jelikož jeho motivace je založena na falešné domněnce. To by jednající musel uznat, pokud bychom mu ukázali nepravdivost jeho domněnky. Tak se ukazují dva rozdílné důvody. První, důvod k vypití směsi založený na nepravdivé domněnce, který je pouze vysvětlující ze subjektivního hlediska, avšak nemá žádnou normativní sílu. To znamená, pokud známe fakta, nemůžeme tvrdit, že by důvod mohl jednání skutečně vysvětlit. Na druhé straně, důvod k nevypití směsi založený na pravdivé domněnce, který je vysvětlující a zároveň normativní. Můžeme pomocí něj vymáhat kýžené jednání. Tedy důvody podle Williamse nemají jednoduše deskriptivní účel, neslouží pouze k triviálnímu popisu lidského jednání tak, že pokud jedinec má motivaci, automaticky má objektivní důvod k jednání. Je možné o jedinci říct, že k něčemu nemá důvod, i přesto že on sám si myslí, že důvod má a naopak. Jak píše T. M. Scanlon: „Zdá se, že Williams nabízí substanciální, normativní tezi o tom, jaké důvody máme.“¹³⁴ Normativní

¹³³ 2.2.2. Vnitřní důvody

¹³⁴ Scanlon, s. 365.

sílu mohou mít i etické důvody.¹³⁵ Takovou sílu však mohou mít pouze za předpokladu, že je subjekt schopen etické úvahy. Williams zdůrazňuje, že pokud někdo chce ve společnosti uskutečňovat individuální život, sféra etických důvodů k němu vždycky nějakým způsobem „odkazuje“¹³⁶. Je v ní, ať chce nebo nechce, zahrnut kvůli očekávání druhých. Etické důvody sice může ignorovat, avšak pokud je schopen elementárního zájmu o druhé, je vybaven schopností je slyšet a v tomto ohledu je součástí etického života. Úvaha, která vede od motivace uskutečňovat individuální život, k tomu respektovat to, že jsou ve světě další jednatelé, kteří chtějí činit totéž, by měla být samozřejmým přechodem. Pokud jedinec takové úvahy neprovádí, je možné ho legitimním způsobem vinit. Williams se domnívá, že takový jedinec si bude vědom své pozice a bude často vinit i sám sebe. Rozvažování založené na starosti o druhé a motivaci žít individuální život, je možné rozvádět různým způsobem. Na příklad: jsou zde druzí, kteří z důvodu podmínek, do kterých se narodili, nemají možnost uskutečňovat individuální život jako já, proto bych se měl snažit tyto podmínky zlepšit; či: bezohlednost k přírodě může způsobit, že budoucí generace nebudou mít možnost uskutečňovat svůj život v takové míře, jakou jsem měl já, tedy měl bych jednat se snahou o zachování, potažmo zlepšení životního prostředí. Takové rozvažování generuje obecné etické důvody založené na individuálních motivacích. Tyto důvody jsou následně přijímány jako důležité motivace pro vlastní jednání. To, jak se tyto etické úvahy realizují, jak závisí na společenském kontextu či konstituci individuální motivační struktury, jsou otevřené otázky. Na druhé straně, etické důvody nemusí mít nic společného s obecnou úvahou. Může jít o emoci, instinkt, aktuální impuls, Williamsovými slovy partikulární praktickou nutnost vycházející z bezprostřední situace, jako v případě topícího se člověka¹³⁷ či opilce v metru¹³⁸. Avšak i takové etické důvody vychází, jak bylo ukázáno, z individuální motivační struktury. Mým cílem v této práci není ukázat, jak vymáhat etické důvody, vymezit jejich normativní sílu, přestože k tomu Williams má příslušné nástroje. To, co jsem se pokusil prokázat, je, jednak že etické důvody odkazují ke každému, kdo žije ve společnosti a interaguje s druhými. Dále, že etické důvody jsou obecně nevyhnutelnou součástí, dokonce předpokladem uskutečnění běžného života. To jednoduše

¹³⁵ Normativní sílu mají tzv. „thick ethical concepts“, které jsou jednak „action-guiding“ a za druhé „world-guided“. Jde o etické koncepty s konkrétním empirickým obsahem, které je možné v rámci situace užívat správně či nesprávně. Jsou normativně vymahatelné a na základě nich existuje „ethical knowledge“. Příkladem takových konceptů je například brutalita, lež, zbabělost a podobně. Jejich popis a rozbor však není cílem mé práce. Shrnutí této problematiky viz.: VÄYRYNEN, PEKKA, *Thick Ethical Concepts*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/thick-ethical-concepts/>>.

¹³⁶ *OMO*, s. 122, „refers to“

¹³⁷ Viz. 3.2.2.3. Konkrétní systémy

¹³⁸ Viz. 3.2.2.2. Kritika

proto, že kdyby je nikdo nedodržel, nebyla by zde funkční společnost, tedy místo pro uskutečnění individuálního života. Ignorace etických důvodů je možná pouze za předpokladu parazitování na společenské praxi. Etické důvody k jedinci odkazují na základě společenských očekávání a individuálních vztahů. Možnost jejich zahrnutí do motivační struktury, potažmo připsování etickým důvodům zásadní důležitosti, má téměř každý člověk, a to na základě rozvedení jeho fundamentálních vnitřních motivací. Odpověď na otázku, zda mají etické důvody zvláštní statut, jde dvojím směrem. Etické důvody, co se týče jejich universální důležitosti a priority v rozvažování, zvláštní statut nemají. Přiřazování důležitosti důvodům je výsledkem individuálního rozhodnutí. Na druhé straně však etické důvody mají výjimečný statut díky svému obsahu. To tak, že jde o oblast lidského života, ve které se v rozvažování objevuje motivace spojená se zájmem o štěstí druhých. Přestože lidský život je plný hodnot, které nemají s morálkou nic společného; pokusil jsem se ukázat, že výjimečnost etických důvodů spočívá v tom, že hrají zásadní roli v životě většiny lidí. To proto, že stojí v základu našich vztahů, umožňují individuální jednání v rámci společnosti, a tím spoluutváří smysluplnost našich životů.

2.3.4 Závěr

Na závěr je dlužno odpovědět, co je možné říct člověku, který nechce poslouchat etické důvody. Je zřejmé, že Williams odmítá, že by etické důvody měly takovou normativní sílu, že by mohly přesvědčit všechny jednající v každé situaci. Na druhé straně, jak se ukázalo, dispozice slyšet etické důvody má každý subjekt, který je schopen elementárního zájmu o druhé. Tedy takového jedince je možné s etickými důvody konfrontovat. To, jak budou jednat, závisí však na nich. Lidé čas od času neupřednostňují etické důvody a v mnoha případech, jak bylo vidět na příkladu Gauguina, může být odmítnutí etických důvodů pochopitelné či ospravedlnitelné. Etické důvody jsou pouze podmnožinou všech důvodů. Dále je pro Williamse zřejmým faktem, že součástí etického života jsou lidé, kteří etické důvody někdy ignorují a jednají v rozporu s nimi. Jak píše Williams: „Existují lidé s mnohými slabostmi a neřestmi, lidé, kteří jsou zlomyslní, sobečtí, krutí, bezohlední, slastem podléhající, líní, chamtiví. Etický svět nikdy nebyl zbavený těchto lidí s takovými neřestmi (i když jejich klasifikace bude otázkou dané kultury); a každý individuální život je lemován některými z nich.“¹³⁹ Účelem Williamsových úvah není přesvědčovat člověka, že by měl jednat podle etických zásad. To, co

¹³⁹ *ELP*, s. 213-214.: „There are people with various weaknesses or vices, people who are malicious, selfish, brutal, inconsiderate, self-indulgent, lazy, greedy. All these people can be part of our ethical world. No ethical world has ever been free of those with such vices (though their classification will be a matter of the culture in question); and any individual life is lined by some of them.“

může Williams nabídnout, je smysluplný popis lidského jednání a etických důvodů jako běžné součásti motivační struktury. Williams předpokládá, že člověk, který se pohybuje v běžné společenské interakci, ve zvažování svého jednání na etické úvahy často naráží. Například je konfrontován s očekáváními druhých. Ten, kdo etické důvody úplně ignoruje, si je pravděpodobně vědom své parazitní pozice na etickém systému. To, jak se s touto pozicí vypořádá sám v sobě, či v rámci konfrontace s okolím, je na něm či na ní. Etické jednání není něco, co se dá vynutit.

Na druhé straně předpokládejme, že jedinec chce žít svůj individuální život. Takový život často znamená mít fungující přátelské a rodinné vztahy; být pravdivě informován; spolehnout se na někoho, když mu něco slíbí; a mnoho dalších běžných aspektů. Potom je od něj recipročně očekáváno, že tyto jeho aktivity nebudou motivovány pouze jeho vlastním prospěchem, jinak by ztratily svůj smysl. Je samozřejmé, že máme starost o dobrého přítele či přítelkyni, jelikož je to jeden z faktorů, který konstituuje přátelství. Je samozřejmé, že při podnikatelské činnosti nezvažujeme zabití konkurenta. Pro to, aby existovaly ty aspekty, které většina lidí považuje za konstitutivní pro jejich smysluplný způsob života, hodnoty jako láska, přátelství, loajalita, svoboda a další, dále proto, aby lidé mohli ve společnosti uskutečňovat individuální projekty; je třeba opravdová angažovanost v etickém jednání. To vyžaduje pojímat etické důvody jako součást svojí motivační struktury. Williams takovou úvahu explicitně neprovádí. Pokusil jsem se však ukázat na jeho vlastních textech, že k podobnému způsobu uvažování má velice blízko.

2.4 Shrnutí

Závěrem, druhá část práce se pokusila shrnout to, co Williams odmítá na přístupu instituce morálky. Odmítá především to, že by bylo možné předepsat absolutní a univerzální etické schéma, které poskytuje každému individu v každé situaci správné důvody v podobě morální povinnosti, která má vždy největší důležitost a prioritu, je imunní vůči štěstí a dominuje lidskému životu. Ukázalo se, že jde o způsob uvažování, který redukuje lidský život na morální povinnost, je slepý k individuálním motivacím a je založen na impersonálním pohledu.¹⁴⁰ Tyto body jsem demonstroval na dvou základních reprezentantech, a to na teorii utilitarismu a deontologickém systému Immanuela Kanta. Přístup instituce morálky s jeho nároky nás podle Williamse již nikam nedovede, jelikož je založen na fiktivní představě lidského jednání a tím vzniká propast mezi lidským životem a morální teorií. Jak bylo naznačeno v úvodu, Williams tím poukazuje na nemožnost odlišovat empirický a normativní rozměr etického bádání.

¹⁴⁰ Wolf, s. 314, „the impersonal point of view“.

Následně jsem se snažil překonat to, co naznačovalo směřování práce. Tedy, že důvody jsou individuální a každý může jednat, jak chce. Williams hájí přístup vnitřních důvodů. Rozhodnutí jednat podle daného důvodu závisí vždy na individuu a jeho vnitřních motivacích, které jsou obsaženy v jeho motivační struktuře. Přesto jsem se pokusil ukázat, že tento přístup nutně nevede k čistému individualismu či subjektivismu v rámci etiky, tedy představě, že neexistují žádné zavazující důvody. Závaznost etických důvodů může být založena na jiném předpokladu než na fiktivní představě morální povinnosti, potažmo na připisování motivací jednajícím, kterými nedisponují. To na základě rozvedení fundamentální motivace žít individuální život, který se realizuje s druhými, o které máme starost a ve společnosti, kde se očekává etické jednání. Tím se vyjasnilo základní téma celé práce, tedy co jsou to etické důvody a jaký mají statut v rámci lidského jednání. Dvě otázky, které byly implicitně přítomny napříč prací, lze formulovat následovně: „Existuje morální povinnost?“ a „Je možné zodpovědět Sókratovskou otázku, jak mám žít?“ Odpovědi na obě otázky mají negativní a pozitivní rozměr. První odpověď je, neexistuje morální povinnost ve smyslu universálního, normativního důvodu, který by zavazoval každý subjekt. Existují však mnohé etické důvody, mezi nimi i povinnosti, které jsou běžnou, a téměř nutnou součástí lidského života. Za druhé, neexistuje neosobní princip, který by dokázal v každé situaci, každé osobě říci, co má, potažmo, co je správné, dělat. Je třeba se smířit s tím, že neexistuje univerzální lék na život. Na druhé straně s tímto smířením přichází prostor pro rozmanitost lidských projektů, které člověk volí na základě vlastních motivací, a jsou vyjádřením jeho hlubokých impulsů.¹⁴¹

¹⁴¹ Tento závěr je v duchu Williamsovy oblíbené citace D.H. Lawrence: „Find your deepest impulse, and follow that.“

Závěr

Dostal jsem se k úplnému závěru práce. Je třeba shrnout podstatné teze a naznačit, jakými směry by se mohlo zkoumání dále ubírat. V první části práce jsem představil Williamsovu koncepci lidského jednání v termínech důvodů a naznačil, jak bude vypadat kritika instituce morálky. Člověk k jednání vždy potřebuje důvod. Důvod musí být založen na motivaci v individuální motivační struktuře, tedy důvod se stane pro člověka skutečným důvodem, pouze pokud jednání, ke kterému důvod vede, naplní nějakou vnitřní motivaci subjektu. V termínech Williamse, pokud od motivace obsažené v motivační struktuře k danému jednání vede schůdná rozvažovací cesta. Takto popsané jednání dle Williamse odpovídá fenoménům a může pomoci věrohodně vysvětlit lidskou zkušenost. Následně jsem představil dva koncepty, praktickou nutnost a morální štěstí. Tyto dva pojmy předznamenaly nedostatky instituce morálky. Praktická nutnost se ukázala jako exkluzivní povinnost vůči sobě samému, která má nespočet možných realizací. Dále pojem morálního štěstí prokázal, že ospravedlnění jednání závisí na faktorech, které nejsou v moci jednajícího; dále, že ospravedlnění nemusí nutně být založeno na etických důvodech.

Zásadní teze první kapitoly druhé části práce je, že je třeba odstranit všechny starší teorie morálky povinnosti, které mají nárok na úplné vysvětlení lidské zkušenosti a pyšní se představou, že dokážou v každé situaci poskytnout každému subjektu správné důvody pro jednání. Takové teorie jsou podle Williamse založeny na fiktivní koncepci lidského jednání, která ignoruje fakt, že důvody vycházejí z individuální motivační struktury. Tyto teorie připisují jedinci motivace a důvody, kterými vůbec nemusí disponovat, proto se stávají odcizenými od skutečného morálního uvažování a nedaří se jim přesvědčivě vysvětlit morální fenomény. Tím Williams poukazuje na rozkol, který jsem naznačil v úvodu. Morální filosofie, pokud ignoruje empirický rozměr, stává se prázdným teoretizováním. Na základě smyšlených představ o individuu tvoří normativní rámce, které jsou odcizené od skutečného etického života a není možné je následovat, protože jsou založené na chybné představě jednání. Toho se může morální filosofie vyvarovat pouze tak, že spojí normativní, konceptuální a empirický rozměr jejího bádání. V tomto ohledu dochází v morální filosofii k velkému pokroku, jelikož vznikají nové tendence spojovat tyto úrovně zkoumání. Příkladem takové fúze je obor morální psychologie, který kombinuje poznatky z psychologie a filosofické analýzy; psychologové užívají filosofické teorie k strukturování jejich empirických zkoumání; filosofové využívají

empirické poznatky při konceptuální analýze či normativních teoriích.¹⁴² K podobným tendencím Williams svým myšlením beze sporu přispěl velkým dílem a bylo by zajímavé se jimi dále zabývat.

V druhé kapitole druhé části práce jsem představil pozitivní vizi etiky. Ukázal jsem, že i přes velkou kritiku morálních systémů, mají podle Williamse etické důvody zásadní význam v lidském životě. To proto, že jsou podmínkou možnosti široké společenské kooperace a běžných mezilidských vztahů. Etické úvahy mohou být založeny na fundamentální motivaci žít svůj individuální život a starosti o blízkého člověka, kterými disponuje téměř každý. Zásadní tezí je, že přes rozmanitost motivačních struktur, lidských projektů, cílů, přání a tužeb, je téměř každý člověk schopen etické úvahy, tedy rozvažováním dospívat k etickým důvodům. Tyto úvahy jsou nutné pro to, co pro většinu lidí znamená žít smysluplný život, který se realizuje ve společnosti druhých.

To, pro co v práci již není místo a kudy by se mohlo ubírat další zkoumání, je například bližší popis normativní síly etických důvodů. Williams tvrdí o důvodu, který je založen na nepravdivé domněnce, že jednání nemůže skutečně odůvodnit. Jak by to bylo u etických důvodů? Mohli bychom říct, že například krutý člověk ve skutečnosti nemá důvod být krutý? Williams naznačuje, že při podobném jednání dochází k selhání, které můžeme ze třetí osoby odsoudit a upozornit na něj, potažmo jedinci poskytnout radu, proč si myslíme, že by tak jednat neměl. Pokud však subjekt nedisponuje motivací nejednat krutě, nemá ani takový důvod. Bylo by zajímavé ukázat, o jaký typ selhání jde a jak by ho Williams popsal. Tento koncept rozpracovává T.M. Scanlon, jehož kontraktualistický přístup se snaží vytvořit etickou teorii, a přesto vyhovět podnětné kritice, kterou poskytl Williams. Scanlon sám sebe považuje za „internalistu ohledně praktického rozvažování“¹⁴³, avšak redefinuje pojem schůdné rozvažovací cesty, tak, že nejde o uspokojení vnitřních motivací; ale o to, že každé rozvažování je kontrolováno prvky v jedincově motivační struktuře. To mu umožňuje hledat zdroj normativity etických důvodů mimo uspokojení jedincových motivací, například na základě toho, v čem druzí lidé shledávají morální hodnotu. Potom je schopen hájit tezi, že v případě krutého jednání jedinec má skutečný důvod tak nejednat. S Williamsem se domnívá, že jednání je subjektivně podmíněno a že pokud se jedinec rozhodne důvod nepřijímat, neexistuje argument, který by jej mohl přesvědčit; je nesmyslné takové jedince obviňovat z iracionality.

¹⁴² Viz. DORIS, JOHN, STICH, STEPHEN, PHILLIPS, JONATHAN AND WALMSLEY, LACHLAN, *Moral Psychology: Empirical Approaches*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>>. I.

¹⁴³ *Scanlons*, s. 368.: „internalist about practical reasoning“

Zároveň blíže popisuje, o jaký nedostatek v takových případech jde. Jeho teorie se snaží ukázat, že pro lidi, kteří disponují etickými důvody, mají takové důvody vždy zvláštní statut. Dokonce tvrdí, že etické důvody pro jimi motivované subjekty mají vždy prioritu v rozvažování, přestože, jak ukazuje Williams, existují jiné hodnoty než morálka; zároveň mají etické důvody podle Scanlona mezi ostatními důvody největší důležitost, jelikož jejich odmítání je zásadnější selhání než odmítání jakýchkoli jiných důvodů. Zde je možné spatřovat pozitivní a kritické navázání na Williamsovo dílo. Scanlon se snaží rozvést Williamsovy teze, z některých explicitně vychází, jiné upravuje a snaží se je překonat. Jak sám píše na konci knihy *What We Owe to Each Other*: „Williamsovy podnětné argumenty byly na pozadí mnoha předchozích pojednání.“¹⁴⁴ Domnívám se, že by bylo přínosné sledovat Scanlonův projekt a mapovat jeho kořeny ve Williamsově myšlení.

Williams odmítá jakékoli systematické řazení své filosofie. Není možné říct, že by byl myslitelem etiky ctností, kontraktualismu, komunitarismu či jakékoli podobné systematické větve, i když by tomu jistá témata nasvědčovala. Jasné přiřazení Williamse není možné kvůli různosti rozměrů, které jeho dílo nabízí. Domnívám se, že bývá často mylně považován pouze za kritika morálních teorií; či za myslitele individuality, autenticity a charakteru. Takové chápání je po mém soudu redukcí šíře jeho myšlení. Poukázání na nedostatečnost této tendence, bylo jedním z účelů mé práce. V první kapitole druhé části, jsem ukázal, že teorie musí být odmítnuty pouze pokud mají nepřiměřené nároky; jinak jsou jedním ze způsobů, jak reflektovat etickou zkušenost. V poslední kapitole jsem se soustředil na to, jak zásadní roli hraje pro Williamsovo individuum společnost, druzí, základní vztahy, povinnosti a očekávání. Individuum sice stojí v centru Williamsovy filosofie, zásadní jsou jeho či její projekty, které jsou vyjádřením hlubokých impulsů. Jak tvrdí sám Williams: „Pokud existuje jedno téma v celé mé práci, je to autenticita a sebe vyjádření. – Jde o představu, že někým v pravém slova smyslu jste, a že něco ukazuje, čím vy a druzí nejste.“¹⁴⁵ To, co je však nutné dodat je, že individuum je vždy ve světě, mezi druhými. Autenticita a sebevyjádření se uskutečňuje ve společnosti, na pozadí vztahů, které spolu tvoří to, nad čím uvažujeme, čím jsme a čím chceme být. Tento rozměr je neopominutelný při rekonstrukci Williamsových tezí.

¹⁴⁴ Scanlon, s. 365.: „Williams’ influential arguments have been in the background of much of the preceding discussion.“

¹⁴⁵ JEFFRIES, Stuart. *The quest for truth*. The Guardian [online]. 30. November, 2002 [cit. 2020-05-12].: "If there's one theme in all my work it's about authenticity and self-expression - It's the idea that some things are in some real sense really you, or express what you and others aren't."

Seznam použité literatury

Primární literatura:

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Taylor & Francis, 2011. ISBN 978-0415610148.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 20-40. ISBN 0-521-28691-3.

WILLIAMS, Bernard. *Internal and external reasons*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 101-114. ISBN 0-521-28691-3.

WILLIAMS, Bernard. *Ought and moral obligation*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 114-124. ISBN 0-521-28691-3.

WILLIAMS, Bernard. *Practical necessity*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 124-132. ISBN 0-521-28691-3.

Sekundární literatura:

An Interview with Bernard Williams. Cogito [online]. 1994 (Volume 8), 3-19.. DOI: 10.5840/cogito19948145. <https://1url.cz/VM5Y7>.

ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. Philosophy. vol. 33, no. 124, 1958, pp. 1–19. JSTOR, www.jstor.org/stable/3749051.

BLACKBURN, S. *Making Ends Meet*. Philosophical Books, 27: 193-203. 1986, doi:10.1111/j.1468-0149.1986.tb01196.x.

CLARK, Maudemarie. *On the Rejection of Morality Bernard Williams's Debt to Nietzsche*. Nietzsche on Ethics and Politics. Oxford University Press, 2015, pp. 100-122. ISBN 9780199371846.

DARWALL, Stephen. *On Moral Accountability*. Philosophybites [online]. 30.3. 2014 [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://philosophybites.com/2014/03/stephen-darwall-on-moral-accountability.html>

Definitions for peculiar institution. Definitions [online]. [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://www.definitions.net/definition/peculiar+institution>

Doug Forcett. The Good Place Wikia - Fandom [online]. [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: https://thegoodplace.fandom.com/wiki/Doug_Forcett

DORIS, JOHN, STICH, STEPHEN, PHILLIPS, JONATHAN AND WALMSLEY, LACHLAN. *Moral Psychology: Empirical Approaches*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>>.

DIAMOND, Cora. *Bernard Williams on the Human Prejudice*. 2018. Philos. Inv, 41: 379-398. doi:10.1111/phn.12204.

FINLAY, Stephen. *The reasons that matter*. Australasian Journal of Philosophy, 2006, 84:1, 1-20, DOI: 10.1080/00048400600571661.

FINLAY, Stephen and SCHROEDER, Mark. *Reasons for Action: Internal vs. External*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>>.

GERT, Joshua. *Williams on reasons and rationality*. In Daniel Callcut (ed.), Reading Bernard Williams. Routledge. 2008.

HEJDUK, Tomáš. *Bernard Williams: Etika bez nadbytečného přemýšlení, užitku a morálky*. JIRSA, Jakub. Přístupy k etice III.. Filosofía, 2016, pp. 81-115. ISBN 978-80-7007-482-4.

HOLLIS, Martin. *The shape of a life*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams. 1995, pp. 170-184. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.010

CHAPPELL, Sophie-Grace and Smyth, NICHOLAS, *Bernard Williams*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/>>.

JEFFRIES, Stuart. *The quest for truth*. The Guardian [online]. 30. November, 2002 [cit. 2020-05-12].

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. (Přel.: Ladislav Menzel)

MCDOWELL, John. *Might there be external reasons?* In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 68-85. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.006

MILL, John, Stuart. *Utilitarismus*. Vyšehrad, 2011. ISBN 978 - 80 - 74 29 -140 -1. (Přel.: Karel Šprunk).

NELKIN, Dana K. *Moral Luck*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-luck/>>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předejhra k filosofii budoucnosti*. Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6. (Přel.: Věra Koubová)

PACOVSKÁ, Kamila. *Vina, láska, náhoda*. Pavel Mervart, 2018. ISBN 978-80-7465-312-4.

PARFIT, Derek. *On What Matters*. Volume III, Oxford University Press, 2017, ISBN 9780198778608.

SAGAR, Paul. *On Scepticism about Philosophy*. Philosophybites [online]. 27.11. 2018 [cit. 2020-04-04]. Dostupné z: <https://philosophybites.com/2018/11/paul-sagar-on-scepticism-about-philosophy.html>

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. The Belknap Press, 1971. ISBN 0674880145.

SCANLON, Thomas. *What We Owe to Each Other*. 1998, Belknap Press of Harvard University Press.

SKORUPSKI, John. *Internal Reasons and the Scope of Blame*. In A. Thomas (Ed.), Bernard Williams (Contemporary Philosophy in Focus). 2007, pp. 73-103. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511611278.005

SMART, J. J. C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: For and Against*. 1973, Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. *A most peculiar institution*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 132-155. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.008.

TIBERIUS, Valerie. *Moral Psychology: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2014. ISBN 978-0415529693.

VAN HOOFT, Stan. *Obligation, Character, and Commitment*. *Philosophy*, vol. 63, no. 245, 1988, pp. 345–362. JSTOR, www.jstor.org/stable/3750674. Accessed 1 Apr. 2020.

VÄYRYNEN, PEKKA. *Thick Ethical Concepts*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/thick-ethical-concepts/>>.

WILLIAMS, Bernard. *Evolution, ethics, and the representation problem*. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers..* Cambridge University Press, 1995, pp. 100-110. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Internal reasons and the obscurity of blame*. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers..* Cambridge University Press, 1995, pp. 35-45. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Makinng Sense of Humanity*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 195, pp. 79-89. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Incapacity*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 195, pp. 46-55. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Moral luck: a postscript*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers. Cambridge University Press, 1995, pp. 241-247. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Morality: An Introduction to Ethics*. Penguin books, 1973. ISBN 978-0140217278.

Williams, Bernard. *Must a concern for the environment be centred on human beings?* 1995, In Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982–1993, pp. 233-240. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621246.021

WILLIAMS, Bernard. *Na počátku byl čin: Realismus a moralismus v politické diskusi*. Praha: Pavel Mervart, 2011. ISBN 9788087378854. (Přel.: Tomáš Hejduk)

WILLIAMS, Bernard. *Nietzsche's minimalist moral psychology*. Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers.. Cambridge University Press, 1995, pp. 65-74. ISBN 978-0521478687.

WILLIAMS, Bernard. *Persons, character and morality*. Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19. ISBN 0-521-28691-3.

WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973. Doi:10.1017/CBO9780511621253

WILLIAMS, Bernard. *Replies*. In J. Altham & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. 1995, pp. 185-224. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621086.011

WILLIAMS, Bernard. *Who Needs Ethical Knowledge?* 1993, Royal Institute of Philosophy Supplement, 35, 213-222. doi:10.1017/S1358246100006330

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia, 2019. ISBN 97880700075975. (Přel.: Jiří Pechar)

WOLF, Susan. *Meaning and Morality*. Proceedings of the Aristotelian Society, 97: 299–315. 1997.

WOLF, Susan. *Moral Saints*. The Journal of Philosophy, vol. 79, no. 8, 1982, pp. 419–439. JSTOR, www.jstor.org/stable/2026228. Accessed 6 Apr. 2020.